This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Vet. Fr. III B. 148

Vet. Fr. III B. 148

73,50
03
400

OEUVRES

PHILOSOPHIQUES

DU PÈRE ANDRÉ

DE L'IMPRIMERIE DE CRAPELET
RUE DE VAUGIRARD, N° 9

ŒUVRES

PHILOSOPHIQUES

DU PÈRE ANDRÉ

de la Compagnie de Jésus

AVEC UNE INTRODUCTION

SUR SA VIE ET SES OUVRAGES

TIRÉE DE SA CORRESPONDANCE INÉDITE

PAR

VICTOR COUSIN

PARIS

CHARPENTIER, LIBRAIRE-ÉDITEUR

29, RUE DE SEINE

1843

TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
10 JUN 1961
OF OXFORD
LIBRARY

INTRODUCTION.

Nous avons deux Biographies du P. André, l'une de l'abbé Guyot, dans l'*Éloge historique* qui précède les *Œuvres posthumes* (Paris, 4 vol., 1766), l'autre du P. Tabaraud, ancien oratorien, dans l'article consacré au P. André, tome II de la *Biographie universelle*. En rapprochant ces deux Biographies, et en les éclairant l'une par l'autre, on en tire le résumé qui suit :

André était du pays de Descartes, de cette Bretagne qui, depuis Pélage et Abélard, est accoutumée à fournir à la philosophie et à la théologie des esprits distingués, mais médiocrement disposés à porter le joug des opinions régnantes. Né à Châteaulin, dans la basse Bretagne, en 1675, l'année même de l'arrêt du conseil contre le cartésianisme[1], il était entré chez les jésuites en 1693, et, dans les premières années du XVIIIe siècle, il faisait sa théologie à Paris, au collége de Clermont, depuis le collége Louis le Grand. Ce fut alors qu'il connut Malebranche, et forma avec l'illustre cartésien une liaison intime, continuée dans une correspondance régulière jusqu'à la mort de Malebranche, en octobre 1715. Le P. André avait l'âme droite et élevée, l'esprit sage, modéré, élégant. La philosophie nouvelle se présentait à lui avec l'attrait d'une doctrine injustement attaquée, s'appuyant d'un côté sur une géométrie profonde et sur une physique claire et ingénieuse, et de l'autre, sur une métaphysique sublime,

[1] *Fragments philosophiques*, 3e édit., t. II, p. 195.

parée des charmes d'un admirable langage. Mais le cartésianisme avait ses conséquences : on n'est pas indépendant en philosophie sans le devenir un peu en théologie et même en politique, et les cartésiens furent les libéraux de leur temps. On peut donc pressentir, malgré l'absolu silence de l'abbé Guyot, et on voit déjà dans le P. Tabaraud quelle fut la destinée de ce libre penseur parmi les jésuites. Dès que ses opinions percèrent, il fut environné d'ombrages et exposé à l'inquisition la plus tracassière, jusqu'à ce qu'envoyé au collége de Caen, en 1726, sans abjurer ses principes, mais peut-être les contenant davantage, ou peut-être aussi protégé par le progrès toujours croissant de l'esprit philosophique, et par le déclin du crédit des jésuites, le P. André trouva enfin le repos, et vit arriver, au sein de l'estime générale, la suppression de son ordre, en 1762. Il mourut à Caen, en 1764, à l'âge de quatre-vingt-neuf ans. Il avait publié, en 1741, l'*Essai sur le Beau*, composé de discours lus à l'Académie de Caen dont il était membre. En 1763, il avait donné une seconde édition, fort augmentée, de cet Essai, par les soins de l'abbé Guyot, qui fut aussi, en 1766, l'éditeur de ses *Œuvres posthumes*.

Voilà tout ce que nous savions sur le P. André d'après le témoignage de ses deux biographes, quand de nouveaux documents vinrent nous apporter des lumières inattendues, et, en ajoutant des détails authentiques et douloureux à ce que nous avait appris le P. Tabaraud, transformer à nos yeux l'auteur estimé de l'*Essai sur le Beau* en un personnage digne de l'attention et de l'intérêt de l'histoire par les longues disgrâces, absurdes et cruelles, qu'il souffrit dans le sein de sa compagnie comme cartésien

à la fois et comme janséniste; par l'attachement éclairé et courageux qu'il garda toute sa vie à une grande cause proscrite; par le rare talent d'écrivain ingénieux, délicat, élevé, quelquefois véhément et pathétique, que nous révèlent les pages, jusqu'ici inconnues, échappées à sa plume pendant une persécution de près de cinquante années.

Nos nouveaux documents nous viennent de deux sources différentes.

Vers la fin de l'année 1839, M. Leglay, archiviste du département du Nord, bien connu par son exacte et curieuse érudition, nous communiqua un manuscrit acheté par lui chez un libraire de Lille, et qui contenait des lettres inédites du P. André. Ce manuscrit est un in-4° de cent quatre-vingt-quatorze feuillets, comprenant quatre-vingt-trois lettres, dont plusieurs sont adressées à Malebranche, un plus grand nombre à un jésuite nommé Larchevêque, toutes les autres à M. l'abbé de Marbeuf, de l'Oratoire. Elles commencent en 1707, et se terminent à la fin de 1722; elles embrassent donc un espace d'environ quinze années. Ces lettres, il est vrai, ne sont point originales; ce ne sont que des copies, mais des copies faites avec un grand soin; l'écriture est certainement de la première moitié du XVIIIe siècle, en sorte que l'authenticité de cette correspondance ne peut pas être révoquée en doute. J'en ai donné des extraits de quelque étendue dans le *Journal des Savants* (janvier et février 1841) sur deux points intéressants : 1°. la persécution trop peu connue du P. André; 2°. les matériaux qu'il avait amassés pour composer une vie de Malebranche.

Nos travaux sur le P. André en étaient là, lorsqu'à la fin de 1841 nous reçûmes la lettre suivante :

« Caen, 31 décembre 1841.

« Monsieur,

« Les deux intéressants articles que vous avez publiés sur le P. André, dans le *Journal des Savants* des mois de janvier et de février derniers, m'engagent à vous faire part, avant tout autre, de la découverte que je viens de faire, concurremment avec MM. Trébutien et Leflaguais, mes collègues à la bibliothèque de Caen.

« Il y a quelques jours, ayant rencontré, en visitant deux immenses ballots de papiers manuscrits et autres qu'on se disposait à vendre à la livre, quelques imprimés relatifs à l'histoire du Calvados pendant la révolution, je fis porter ces ballots à la bibliothèque de la ville, afin de les examiner. Vous jugerez de notre satisfaction lorsque, après avoir jeté les yeux sur les premiers cahiers écrits à la main, nous reconnûmes, au milieu de notes assez curieuses sur notre histoire locale, la majeure partie des manuscrits autographes et inédits de l'auteur de l'*Essai sur le Beau*, savoir :

1°. *La Géométrie pratique*, un fort vol. in-4°;

2°. *Traité de l'Architecture civile et militaire*, in-4°;

3°. *Traité de l'Architecture*, etc. (mise au net du précédent), in-fol.;

4°. *L'Art de bien vivre*, poëme en quatre chants, in-4°;

5°. Une vingtaine de sermons sur différents sujets, in-4°;

6°. Un fort volume de notes sur Descartes et Malebranche, in-4°;

7°. *Metaphysica, sive Theologia naturalis*, in-fol.;

8°. *Instruction chrétienne pour un enfant qui est dans les études*, in-fol.;

9°. Deux cartons considérables de cahiers et de feuilles volantes, contenant des opuscules en vers ou en prose, des maximes, des pensées, des notes, etc.;

10°. Enfin, un fragment considérable de la seconde partie de l'*Essai sur le Beau*, in-4°.

« Mais ce qui nous frappa le plus furent trois cahiers contenant :

Le premier, de quarante-six feuillets, la correspondance du

P. André avec les jésuites Guimond, Hardouin, Porée et Dutertre, lors de sa persécution comme malebranchiste;

Le second, de soixante-un feuillets, la correspondance du P. André avec Fontenelle, dont seize lettres autographes de ce dernier, et une dix-septième écrite en son nom par M. de Croismare : elles sont datées des dernières années de la vie de Fontenelle;

Le troisième, enfin, de cinquante-neuf feuillets, composé de brouillons de dix-sept lettres du P. André à Malebranche, et des réponses autographes de l'illustre philosophe. Plusieurs de ces lettres, entre autres une sur le mensonge, roulent sur des sujets philosophiques; les autres ont trait à des incidents de la vie intime des deux correspondants : elles n'en ont pas moins une grande valeur, puisque vous nous avez appris que les lettres de Malebranche étaient si rares, que vous n'en connaissiez que deux. Deux ou trois lettres du P. Lamy font aussi partie de ce cahier.

« Tous ces manuscrits, que nous nous sommes empressés d'acheter, appartenaient à une demoiselle Peschet, légataire d'une demoiselle de la Boltière, héritière elle-même d'un avocat littérateur de Caen, nommé Charles de Quens. Élève du P. André, M. de Quens paraît, dans ses manuscrits, que nous avons achetés aussi, lui avoir voué une vénération toute particulière. Nous avons trouvé deux volumes entiers de notes de sa main, qui semblent avoir été prises jour par jour et être le résultat de son entretien avec son professeur sur la religion, la philosophie, l'histoire, les auteurs, les hommes et les choses. Malebranche, vous pouvez le croire, n'y est pas oublié. Il s'y trouve, en outre, une foule d'anecdotes qui prouvent que, si le P. André était un savant distingué, il était encore un homme d'esprit et de saillies. Ce même M. de Quens s'associa avec l'abbé Guyot pour faire graver une épitaphe sur la tombe du P. André, dans l'église des chanoines de l'Hôtel-Dieu de Caen. C'est, du moins, ce que nous a appris un manuscrit inédit de l'abbé Guyot, depuis longtemps dans la bibliothèque de Caen, et intitulé le *Moréri des Normands*.

« Voilà, Monsieur, tout ce que nous avons pu remarquer jusqu'ici, après un rapide examen des manuscrits que nous avons eu le bonheur de sauver d'une destruction certaine. Nous allons maintenant nous mettre à les classer et à les étudier. Nous ne doutons pas que ce travail n'aboutisse à quelque heureux résultat.

« Je me suis tu sur ce qui peut avoir rapport à la *Vie de Malebranche*, que vous réclamez, à si juste titre, de son possesseur inconnu. C'est qu'en effet nous l'avons cherchée en vain. Un des exemplaires que vous signalez avait été, à la vérité, dans les mains de M. de Quens, mais il s'en était dessaisi, quelque temps avant de mourir, en faveur d'un M. Hemey-d'Auberive (sans doute l'abbé Hemey-d'Auberive, éditeur des *OEuvres de Bossuet*, 1815-1819, dont parle Quérard, tom. IV, p. 62, et qui mourut à Paris, à la fin de 1815), à la condition qu'il la publierait, et le signalerait, lui, M. de Quens, dans sa préface. Je vous envoie les pièces à l'appui de ce fait; ce sont un reçu daté de 1807 et une lettre de M. d'Auberive lui-même, qui, comme vous le verrez, demeurait alors à l'Abbaye-au-Bois. Si vous pouviez maintenant retrouver les héritiers de cet écrivain, ils devraient en conscience, rendre le livre du P. André, puisque les conditions pour lesquelles il avait été donné n'ont pas été remplies; et, s'ils s'y refusaient, le mandataire de la demoiselle Peschet est disposé à faire toutes les démarches pour le recouvrer. Vous devez bien penser qu'une fois entre nos mains, il ne tarderait pas à être livré à la publicité.

« J'ai l'honneur d'être avec respect, Monsieur, votre très-humble et très-obéissant serviteur,

« G. Mancel,
« Conservateur de la bibliothèque de Caen. »

A cette lettre sont jointes :

1°. quelques lignes de M. l'abbé Marc, prouvant qu'en 1807 la *Vie de Malebranche*, par le P. André, était

entre ses mains, et formait un volume in-folio de neuf cent quatre-vingt-dix-neuf pages;

« J'ai reçu de M. de Guince (*sic* pour Quens) un volume in-folio commençant par ces mots : *La Vie du R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire,* ledit manuscrit contenant neuf cent quatre-vingt-dix-neuf pages, et je m'engage de le remettre aussitôt que j'en serai requis. Caen, le 10 mars 1807.

« *Signé* L. MARC. »

2°. Une lettre de M. l'abbé Hemey-d'Auberive, où il s'engage à remettre aux héritiers de M. de Quens la *Vie de Malebranche,* qu'il croyait lui avoir été non pas prêtée, mais donnée. M. l'abbé d'Auberive, qui était fort en état d'en bien juger, déclare « qu'il y avait de très-bonnes choses et très-intéressantes dans cette *Vie de Malebranche,* mais que ce n'était point un livre achevé, qu'il y avait quantité de lacunes, beaucoup d'articles imparfaits, et qu'il faudrait un temps et un travail assez considérables pour le mettre en état d'être imprimé. » M. d'Auberive avait entrepris cette tâche, et s'en occupait quand le manuscrit lui fut redemandé. Les héritiers de M. de Quens reprirent-ils l'ouvrage du P. André, ou le laissèrent-ils entre les mains de M. d'Auberive? nous l'ignorons; tout ce que nous savons, c'est que la *Vie de Malebranche* ne fait point partie des papiers du P. André provenant de la succession de M. de Quens, et on a bien de la peine à parvenir jusqu'à la famille de M. l'abbé d'Auberive pour en obtenir ce simple renseignement, si parmi les papiers qu'il a dû laisser se trouve la *Vie de Malebranche.*

Du moins, nous voilà en possession d'un bon nombre de manuscrits du P. André; ils sont maintenant déposés dans une grande bibliothèque publique, celle de la ville de

Caen. Le digne conservateur de cette bibliothèque, M. Mancel, avec ses deux excellents collaborateurs, MM. Trébutien et Leflaguais, les étudie, et s'occupe de reconnaître ce qui mérite d'en être publié. Au premier rang, il faut placer assurément la correspondance du P. André avec Fontenelle et avec Malebranche. C'est presque un point d'honneur pour M. Mancel de donner lui-même les lettres de son illustre compatriote Fontenelle. Déjà l'abbé Guyot, dans sa Notice sur le P. André, a cité quelques traits de ces lettres[1], où l'on voit quel cas faisait de l'aimable et spirituel jésuite le dernier cartésien, le plus bel esprit du XVIIIe siècle, avant Montesquieu et Voltaire. Nous nous serions offert bien volontiers pour mettre au jour la correspondance du P. André et de Malebranche, où peut-être aurait été de mise quelque connaissance des matières agitées entre les deux métaphysiciens, et surtout de la littérature philosophique de cette époque; mais nous concevons à merveille qu'on ne remette pas facilement à un autre le soin de faire connaître de nouvelles pages sorties de la plume de l'auteur de *la Recherche de la Vérité*, quand on est soi-même parfaitement capable de les bien comprendre, et par conséquent de les publier avec exactitude. Nous sommes trop heureux que M. Mancel et ses collaborateurs aient bien voulu nous communiquer, et nous autorisent à employer à notre gré, la correspondance du P. André avec plusieurs de ses confrères et de ses supérieurs de la compagnie de Jésus, pendant le temps qu'il fut persécuté comme partisan de la nouvelle philosophie de Descartes et de Malebranche. Cette correspondance est la

[1] *Œuvres du feu P. André*, t. I, *Éloge historique*, etc., p. XXI et LVII.

suite et le complément nécessaire de celle dont nous avons déjà donné des extraits. Nous allons la faire connaître en détail, et en joignant ces nouveaux extraits aux premiers, tirer du manuscrit de M. Leglay et du manuscrit de Caen réunis toutes les lumières qui peuvent éclairer ce triste et intéressant épisode de l'histoire du cartésianisme.

Marquons d'abord la différence qui distingue la nouvelle correspondance de la première. Dans celle-ci, le P. André écrit à des amis qui pensent comme lui, à Malebranche, à l'oratorien de Marbeuf, disciple de Malebranche, ou à M. Larchevêque, qui paraît avoir partagé ses sentiments; il leur ouvre son cœur; il se complaît à leur montrer son goût vif et constant pour la nouvelle philosophie, ses études secrètes et obstinées, son pieux et fidèle attachement à leur commun maître, et son dédain courageux pour leurs communs ennemis. Ici la scène est toute différente. Ce n'est plus le P. André parlant à son aise à des amis et à des hommes étrangers à sa compagnie; c'est le P. André dans le sein même de cette compagnie, aux prises avec ses supérieurs, entouré d'ombrages, de menaces et de tracasseries, obligé de cacher ses études, de dissimuler ses amitiés et ses opinions sans les trahir; perpétuellement placé entre une circonspection qui pourrait ressembler à l'artifice et une franchise bien voisine de la révolte, réclamant sans cesse la justice, prodiguant les explications et les apologies, abandonné peu à peu par ceux de ses confrères qui paraissaient d'abord plus ardents que lui dans la même querelle, se débattant en vain contre de sourdes intrigues ou contre une persécution déclarée, gêné et tourmenté dans les plus petits détails de sa vie, renvoyé de ville en ville et de collége en collége, tour à

tour accusé de cartésianisme et de jansénisme, en butte à une inquisition qui ne se relâche jamais, une fois même livré au bras séculier, emprisonné à la Bastille, et traînant ainsi une vie inquiète et agitée pendant toute la première moitié du XVIIIe siècle. On voit ici l'intérieur de la compagnie de Jésus, sa forte hiérarchie, le mystère dont s'y enveloppe l'autorité, ses ménagements astucieux ou ses coups d'éclat, des esprits d'une souplesse infinie et des cœurs de fer, une politique toujours la même sous les formes les plus diverses, et, au milieu de tout cela, dans cette nombreuse société, toutes les variétés de la nature humaine : bien des mécontents, quelques hommes excellents, beaucoup de gens faibles, plus d'un lâche, l'empire de l'habitude et de la routine, le monde enfin tel qu'il est et sera toujours. Ajoutez que nous avons ici tous les noms propres, que les masques sont ôtés, et qu'on voit comparaître, dans cette affaire, les principaux personnages du jésuitisme à cette époque. On peut donc se promettre plus d'une révélation inattendue et piquante; c'est, en quelque sorte, la chronique philosophique de la fameuse compagnie, et comme un chapitre inédit de son histoire intérieure, dans la dernière période de sa domination et de son existence légale en France.

Mais avant de nous engager dans l'exposition des aventures de ce cartésien, égaré parmi les jésuites, il importe de recueillir avec soin tous les renseignements que nos deux manuscrits de Lille et de Caen peuvent nous fournir sur cette *Vie de Malebranche* qu'André avait entreprise, et qui n'a pu être retrouvée. Sans doute, pour suivre le travail d'André à travers les vicissitudes de sa vie, il nous faudra toucher des temps et des événements sur lesquels

nous devrons revenir; mais cela vaut encore mieux que d'embarrasser un récit une fois commencé de détails étrangers.

PREMIÈRE PARTIE.

LE P. ANDRÉ HISTORIEN DE MALEBRANCHE.

M. l'abbé Guyot, auteur de l'Éloge historique qui précède les ouvrages posthumes du P. André, est, je crois, le premier qui ait parlé de la *Vie* de l'illustre oratorien composée par notre jésuite. Il s'exprime ainsi, p. 53-54 de l'Éloge historique : « Ce morceau peut être regardé « comme un ouvrage d'esprit et de sentiment. Notre au- « teur y parle en maître de tout ce que la théologie, la « métaphysique et la morale du P. Malebranche ont de « plus relevé, en écrivain parfaitement instruit des moin- « dres circonstances de sa vie et de ses guerres littéraires. « Le cœur s'échappe par mille endroits, surtout lorsqu'il « s'agit de quelque trait historique ou de quelques dé- « couvertes qui peuvent faire honneur à la religion. » Et il ajoute en note : « Cet ouvrage n'a point encore paru. « La copie que nous en avons est trop défectueuse pour « qu'il nous soit permis d'en faire usage. Nous avons ouï « dire qu'il en existait une autre plus complète; celui « qui en est le possesseur obligerait certainement le pu- « blic s'il voulait la communiquer. »

Le P. Tabaraud, de l'Oratoire, dans l'article de la *Biographie universelle* sur le P. André, semble avoir connu cette *Vie de Malebranche;* car il déclare qu'elle « a été étrangement mutilée par celui qui en est le dépo- « sitaire actuel. » Quel était ce possesseur actuel de la *Vie de Malebranche,* par le P. André? le P. Tabaraud

n'en dit rien ; il aurait dû le dire : nous saurions aujourd'hui à qui nous adresser, à qui faire entendre d'énergiques réclamations. Mais, dans le silence du P. Tabaraud, tout moyen d'information nous échappe, et nous en sommes réduits à attendre le résultat douteux des démarches de M. Mancel auprès de la famille de M. l'abbé Hemey-d'Auberive. Les extraits que nous allons donner de la partie des lettres du P. André qui se rapporte à cette biographie de Malebranche, montreront combien elle devait contenir de faits curieux et importants pour l'histoire de notre grande philosophie du XVIIe siècle, et combien est coupable celui qui, pour la satisfaction d'une curiosité égoïste ou par un misérable esprit de parti, prive le public d'un écrit qui lui était destiné, et dont la perte ne peut pas même servir le plus violent ennemi des doctrines de Malebranche, puisque désormais rien ne peut abolir les œuvres de ce grand homme.

Le P. André avait fait la connaissance personnelle de Malebranche à Paris, aux conférences que tenait M. l'abbé de Cordemoi. Depuis, il avait entretenu avec lui une correspondance intime et assidue. Il lui avait voué une sorte de culte. La seule nouvelle de sa maladie lui arrache un cri de douleur.

A M. L'ABBÉ DE MARBEUF. — 16 août 1715.

« Ce que vous me mandez de la maladie du R. P. Malebranche m'afflige extrêmement. Et peut-on avoir un amour sincère pour la vérité, sans regretter un homme qui en a été, de nos jours, le plus intrépide et le plus sage défenseur? J'en ai une raison particulière : j'ai toujours trouvé en lui un ami, un père, un oracle dans mes doutes et un consolateur dans mes peines.... Je vous avoue ma faiblesse; je me sens atten-

dri jusqu'aux larmes; cela n'est guère philosophe : car ce n'est pas lui (qui va être heureux), c'est vous, c'est moi, c'est tous ses amis que je pleure.... »

A M. LARCHEVÊQUE. — 20 octobre 1715.

« .... Je recommande à vos prières l'âme du bon P. Malebranche. Il mourut dimanche dernier, âgé de près de soixante et dix-huit ans. Il a écrit presque jusqu'au dernier soupir. Nous verrons apparemment bientôt ses ouvrages posthumes. Peu de temps avant sa mort, il m'a fait assurer de son amitié par un de ses amis qu'il m'a légué pour me tenir sa place (M. l'abbé de Marbeuf). Il le chargea en même temps d'un exemplaire de son dernier livre contre celui de *l'Action de Dieu*. Je l'ai lu fort attentivement, et j'y ai trouvé toute la force et toute la beauté d'esprit qui brille dans tous les autres. Il y parle partout en maître, quoique toujours avec une modestie qui relève infiniment son mérite. »

C'est immédiatement après la mort de Malebranche que le P. André eut la pensée d'écrire sa *Vie*, et il s'adressa à M. de Marbeuf pour obtenir des confrères et amis de l'illustre défunt des renseignements et des documents authentiques. Le P. Lelong, un des plus intimes amis de Malebranche, s'empressa de composer un certain nombre de Mémoires à l'usage du P. André. Dès l'année 1716, nous voyons celui-ci mettre la main à l'œuvre, et nous allons suivre dans ses lettres la trace et le progrès de son travail.

A M. L'ABBÉ DE MARBEUF. — D'Alençon, 20 avril 1716.

« Monsieur,

« Je viens de lire avec une extrême satisfaction les deux Mémoires que vous m'avez envoyés pour l'histoire du R. P. Malebranche. Ils sont de main de maître, pleins de bon sens et de lumière, en un mot, d'un homme qui possède parfaitement les matières dont il parle. Je vous prie, Monsieur, d'en faire

mes très-humbles remercîments à l'auteur, et, en le remerciant, de lui demander encore en grâce [1] :

« 1°. De me donner carte blanche sur l'usage de certains conseils qu'il m'adresse dans ses Mémoires, et que je ne pourrais peut-être pas suivre dans la dernière exactitude, comme d'insérer dans notre histoire les extraits que le P. Malebranche a lui-même faits de quelques-uns de ses livres, etc. Il est, ce me semble, à propos que j'aie là-dessus une pleine liberté ; car il faut sur toutes choses nous garder d'être ennuyeux, ce qui n'est pas aisé dans les citations.

« 2°. De se donner la peine de faire encore quelques recherches pour nous trouver de quoi égayer la matière. Il y a certains petits faits intéressants, des rencontres, des personnalités, des bons mots, où notre illustre ami était si fécond, des pensées ou des sentiments sur diverses matières humaines, des actions de piété, de générosité, de régularité aux observances de sa congrégation, d'humilité, d'honnêteté, mille petites choses, qui, par la raison même qu'elles sont petites, paraissent quelquefois grandes dans les grands hommes. Ne craignez pas que j'en charge trop notre histoire. Je ferai un choix que je placerai où les choses me paraîtront devoir faire un bon effet pour réveiller l'attention du lecteur.

« 3°. Je voudrais sur toutes choses avoir un journal exact de sa dernière maladie, de ses derniers sentiments, de ses dernières paroles, enfin de quoi faire une peinture frappante et touchante : visites de ses amis, leurs regrets, les témoignages d'affection de ses confrères, etc.; son portrait physique, les vers mis au bas ; il faut penser à tout.

« 4°. Ne pourrait-on pas avoir une attestation en bonne

[1] Même aujourd'hui, après tant de Notices sur Malebranche (Éloge de Fontenelle; le P. Niceron; article MALEBRANCHE, du P. Tabaraud, dans la *Biog. univ.*, etc.), nous sommes dans l'impossibilité de répondre à toutes les questions d'André. Quand nous le pourrons, nous donnerons ici les renseignements qu'il demandait à l'abbé de Marbeuf et au P. Lelong.

forme de M. le cardinal de Polignac sur le fait de M. de Cambray au sujet de son livre de l'*Existence de Dieu*, dont je voudrais bien avoir les deux éditions? Ce fait me touche personnellement, car je crois avoir été l'occasion de la préface du P. Tournemine, par une lettre que j'avais écrite à notre provincial, et où je défendais les sentiments du R. P. Malebranche sur la nature des idées par l'autorité, si bien reçue chez nous, de cet illustre archevêque; du moins ne fut-ce qu'après ma lettre que l'on s'avisa de faire une nouvelle préface à son livre.

« 5°. Je voudrais savoir plus exactement les emplois qu'il a eus chez les pères de l'Oratoire, les lieux où il a vécu, ce qu'il y a fait de particulier, les personnes avec qui ou chez qui il s'est trouvé; ce que c'est que Barri ou Varvi, l'abbaye de Perseigne, les motifs de son voyage à La Rochelle, etc.; ce qui le détermina plutôt à l'Oratoire qu'à un autre institut, avec les règles fondamentales de cette illustre congrégation.

« En attendant sur tous ces points des éclaircissements, je ne laisserai pas de mettre la main à l'œuvre dès demain. Je commence à jeter sur le papier la suite chronologique des faits et des ouvrages du P. Malebranche, afin d'avoir toujours devant les yeux où je vas et par où je passe. Après quoi, je composerai chaque morceau par ordre, ne lisant les livres qu'à mesure que j'en aurai besoin pour me bien expliquer et pour me rendre, si je puis, intelligible à tout le monde. J'oubliais de vous demander un détail bien circonstancié [1] des brouilleries de l'Université qui donnèrent occasion au roi d'y envoyer M. de Harlay pour en bannir le cartésianisme, et à Boileau de faire cet Arrêt burlesque, qui rend le péripatétisme si ridicule. Lorsque j'étais au collége de Clermont, à Paris, on tâcha de me décartésianiser en me mettant entre les mains une relation vraie ou fausse de ce qui s'était passé à ce sujet. Ne pourrait-on pas l'avoir? On

[1] Ce détail se trouve dans l'Avertissement, au sujet de l'Arrêt burlesque, *Œuvres de Boileau*, édition de Saint-Marc, tome III, p. 108.

ne me dit point qui est l'auteur du livre de *l'Action de Dieu* [1], ni le nom de certaines personnes citées dans les Mémoires, soit messieurs ou dames, etc. Il me paraît néanmoins à propos que je les connaisse pour les nommer si cela est nécessaire, et pour les désigner s'il n'est pas permis de les nommer; car je n'aime pas à voir, dans les histoires, de ces messieurs à trois petits points qu'on ne sçaurait deviner, surtout quand on n'en dit que du bien. Voilà, Monsieur, bien de la peine que je vous donne, mais c'est pour vous faire plaisir, et il est bien juste que nous travaillions à frais communs à la gloire de notre commun père. Je suis, avec respect, en N.-S. J.-C., qui aura, comme il le mérite, la meilleure place dans notre ouvrage, comme il y aura la meilleure part,

« Monsieur,

« Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

« ANDRÉ, J. »

AU MÊME. — 27 avril 1716.

« Monsieur,

« Si je vous ai demandé de plus amples informations de la vie du P. Malebranche, ce n'est point que les Mémoires du R. P. Lelong ne soient très-exacts et très-remplis de belles choses; ce n'est pas non plus que je veuille faire usage de tout ce que vous m'envoierez; c'est avarice toute pure de ma part, mais une avarice dont je ne crois pas que vous me blâmiez ni l'un ni l'autre. Je me suis mis dans l'esprit que, lorsqu'on écrit sur une matière, on ne saurait trop avoir à

[1] C'est Boursier, né à Écouen en 1679, élevé aux colléges des Quatre-Nations et du Plessis, puis docteur de Sorbonne. *L'Action de Dieu sur la créature* est de 1713, 2 vol. in-4°. Boursier s'opposa au formulaire d'Alexandre VII et à la constitution de Clément XI, et fut un des partisans les plus chauds de l'*appel*. De là pour lui de longues disgrâces, au milieu desquelles il mourut, le 17 février 1749. (Voyez l'article BOURSIER, par le P. Tabaraud, dans la *Biog. univ.*)

dire, quoiqu'il ne faille pas tout dire ; car, comme dit Boileau dans son chef-d'œuvre de l'*Art poétique* :

Qui ne sait se borner ne sut jamais écrire.

« En un mot, Monsieur, je veux avoir à choisir, et qu'on ne puisse pas nous reprocher d'avoir omis rien d'important... »

AU MÊME. — Du 6 juin 1716.

« J'en suis au premier volume de *la Recherche de la Vérité*, dont j'ai fait l'analyse assez longue. Je me suis attaché particulièrement à rassembler dans un discours suivi tous les principes du P. Malebranche qui ont rapport à son dessein, en laissant ses écarts. Ce serait être peu sincère que de vous dire qu'en cela il n'y a point de difficulté, et jamais je n'ai mieux compris la différence qu'il y a entre lire un livre pour l'abréger et le lire simplement pour l'entendre ; mais la méditation éclaircit tout, excepté les faits. En voici quelques-uns sur lesquels je vous prie de m'instruire :

« 1°. Sous quel général le P. Malebranche fut-il reçu à l'Oratoire? En deux mots, son caractère [1].

« 2°. En quelle année placerons-nous cette grande maladie dont il se guérit en buvant de l'eau, et celle qui fut suivie de ses *Entretiens sur la mort?*

« 3°. Peut-on savoir à peu près quand il commença à lire

[1] Malebranche, étant entré à l'Oratoire le 28 janvier 1660, dut y trouver, pour général, le P. Bourgoing, dont Bossuet a fait l'oraison funèbre. Voyez, sur le caractère du P. Bourgoing, l'ouvrage du P. Tabaraud, intitulé : *Histoire du P. de Bérulle*, suivie d'une Notice historique des supérieurs généraux de cette congrégation, 2 vol. in-8°, 1827. L'auteur d'un *Précis de la Vie de Malebranche*, en tête d'un traité de *l'Infini créé*, attribué à Malebranche (Amsterdam, 1769), prétend, d'après Grosley, dans l'Éloge du P. Lecointe, *Éphémérides*, Troyes, 1764, que le P. Bourgeing avait, pour la science des faits, une répugnance telle, que, pour distinguer un ignorant, il disait : C'est un historien. On suppose que cette tournure d'esprit du général de l'Oratoire ne fut pas sans influence sur Malebranche.

saint Augustin ou Ambrosius Victor, et en quelle année précisément son *Traité de la Nature et de la Grâce* fut censuré à Rome?

« 4°. Où est située l'abbaye de Perseigne, dont parlent ces Mémoires? Il y en a une de ce nom à trois lieues d'ici; serait-ce elle-même?

« 5°. Je ne me suis pas bien expliqué sur le fait de M. de Cambray. Le R. P. Lelong a cru que je voulais une attestation de M. de Polignac, qu'il a eu en main une lettre du P. Malebranche à cet archevêque, et qu'il n'a pas jugé à propos de la lui envoyer. Ce n'est point cela que je voulais, mais que l'on fît raconter à son Éminence (de Polignac) tout ce qui s'est passé entre lui et le P. Letellier à ce sujet, et que l'on m'envoyât un témoignage authentique; autrement, je courrais risque d'être démenti par nos pères, si j'avançais quelque chose d'incertain ou de faux. Ne pourrait-on pas aussi avoir la lettre en question?

« 6°. Quel était le caractère de M. de Chevreuse, du docteur Divois, etc.

« C'en est assez pour aujourd'hui. Je vous proposerai mes autres doutes à mesure que l'ouvrage avancera.... »

AU MÊME. — Sans date.

« Monsieur,

« Je vous suis fort obligé de vouloir bien m'envoyer le livre de M. de Cambray, et celui de *l'Action de Dieu*; car je crois que, dans une histoire, il faut faire connaître à fond les choses dont on parle. J'entre fort dans ce que vous me dites sur le caractère que doit avoir la nôtre; mais il est plus facile d'approuver vos pensées que de les exécuter. En tout cas, j'y ferai tout mon possible, et vous me ferez plaisir de m'envoyer vos critiques sur chaque endroit. Ainsi, vos bienfaits vous attireront de ma part de nouvelles peines. Je vous prie encore de m'éclaircir quelques faits :

« 1°. S'il y avait une préface[1] à la première édition du livre de M. de Cambray. N'en croyez que vos yeux. Le P. Lelong m'a écrit que non; mais il me paraît qu'il y en avait une; car le P. Malebranche n'accuse le P. de Tournemine que d'y avoir ajouté une addition.

« 2°. Qu'est-ce que le chevalier Renaud, qui fut d'avis que le P. Malebranche écrivît à M. de Cambray?

« 3°. Qui est ce magistrat qui engagea M. le comte de Polignac de la faire tenir au prélat?

« 4°. Est-il vrai que M. de Cambray a désavoué la préface que nos pères avaient mise dans son livre?

[1] La première édition de cet ouvrage parut, à l'insu de l'auteur, en 1712; elle ne contenait que la première partie, sous le titre de *Démonstration de l'Existence de Dieu tirée de l'Art de la Nature.* Je n'ai jamais rencontré cette édition, mais le savant éditeur des *OEuvres de Fénelon* (Versailles, chez Lebel) déclare, tome Ier, que le P. Tournemine avait mis à cette première édition une préface où se trouvent des observations sur les paragraphes 58 et 65 de la première partie, observations très-peu d'accord avec le texte; ce qui expliquerait l'assertion de la *Biographie universelle* (article Fénelon), que cette préface déplut à Fénelon. La seconde édition parut trois ans après la mort de l'auteur, en 1718; la seconde partie y avait été jointe à la première, par les soins de Ramsay et du marquis de Fénelon, le petit-neveu de l'illustre archevêque. Dans cette seconde édition est une dissertation du même Tournemine sur l'*Absurdité de l'Athéisme et en particulier du Spinosisme*, dissertation qui n'est pas autre chose que le développement des réflexions que contenait déjà la préface de l'édition de 1712. Voilà ce qu'on appelle les deux premières éditions du livre de l'*Existence de Dieu.* Je ne comprends pas bien comment, en 1716, le P. André pouvait déjà parler de ces deux éditions. Il est possible qu'avant celle de 1718, qui renferme les deux parties, il ait paru une réimpression de la première, qu'André appellerait ici la seconde édition. C'est ce que nous porte à croire cette indication de la *Biographie universelle* (article de Fénelon) : « *Démonstration de l'Existence de Dieu tirée de la connaissance de la nature et proportionnée à la faible intelligence des plus simples*, 1713, in-12, avec une préface du P. Tournemine, et réimprimée la même année. » Quant à la désapprobation de la préface de Tournemine par Fénelon, le savant éditeur des *OEuvres de Fénelon* la trouve naturelle; mais il déclare n'en avoir rencontré aucun témoignage positif.

« 5°. M. le comte de Polignac parla-t-il au P. Letellier ou à quelque autre jésuite pour obtenir une satisfaction du P. de Tournemine ?

« 6°. Est-il bien vrai que le P. de Tournemine écrivit au P. Malebranche que, s'il écrivait contre sa préface, il se défendrait ?

« Je voudrais encore avoir un plus grand détail de sa mort, ses dernières paroles, ses pensées, ses sentiments de piété à la vue des approches de l'éternité, la manière dont il reçut les derniers sacrements, s'il les demanda lui-même, les questions que vous lui fîtes et ses réponses; s'il y eut bien des personnes qui le regrettèrent, car mon dessein serait de faire de sa mort le plus bel endroit de l'ouvrage. Vous pourrez sans doute là-dessus tirer des lumières de divers pères de l'Oratoire et des autres amis qui le visitèrent dans sa maladie.... »

AU MÊME. — Du 27 juillet 1716.

« Monsieur,

« J'attendais, pour vous écrire, que j'eusse achevé l'analyse du second volume de *la Recherche*. Cela est fait, et j'espère que le reste ira un peu plus vite, excepté néanmoins la dispute du P. Malebranche avec M. Arnauld, où je prévois encore de grandes difficultés. Mais quelque grandes qu'elles puissent être, tandis que je serai persuadé, comme je le suis, que le Seigneur me demande cet ouvrage, rien ne me rebutera. Si c'était une chose possible, je ne souhaiterais pas moins ardemment que vous de me voir dans votre hermitage; car les distractions de mon emploi, la crainte qu'on ne se défie de moi avant que j'aie fini, l'éloignement des sources où je pourrais m'instruire en un moment, ne laissent pas de m'embarrasser; mais il ne faut pas vouloir servir Dieu où il ne me veut pas. Voici quelques difficultés que je vous prie de m'éclaircir :

« 1°. Où sont maintenant les parents qui restent au P. Malebranche, neveux, nièces, alliés, etc. ? ne serait-il pas bon de leur écrire pour en avoir quelque instruction sur sa famille[1] ?

« 2°. Quel était le général de l'Oratoire, en 1675[2], lorsqu'on ordonna, dans l'assemblée générale de la congrégation, que l'on ferait des remercîments au P. Malebranche pour sa *Recherche ?*

« 3°. En quelle année parut le livre de M. Huet, intitulé ; *Censura philosophiæ cartesianæ*[3] ? Je n'en veux savoir que la date.

« 4°. En quelle année M. de Harlay, archevêque de Paris[4], vint-il en Sorbonne, de la part du roi, pour interdire la philosophie de M. Descartes ?

[1] Les renseignements que donne Fontenelle paraissent suffisants. D'après Fontenelle, le père de Malebranche était Nicolas Malebranche, secrétaire du roi, trésorier des cinq grosses fermes sous le ministère du cardinal de Richelieu, et sa mère, Catherine de Lauzon, qui eut un frère vice-roi du Canada, intendant de Bordeaux et enfin conseiller d'État. Il fut le dernier de dix enfants. Un des aînés mourut en 1703 conseiller de la grand'chambre, et fort estimé dans le parlement. L'auteur du *Précis de la vie du P. Malebranche* en tête du *Traité de l'Infini créé*, dit que la mère de Malebranche, Catherine de Lauzon, était d'une famille noble de Poitiers. A la Bibliothèque du Roi, dans le fonds de l'Oratoire, est un manuscrit in-4°, coté 168, portant au dos cette inscription : *P. Malebranche*, et sur la couverture, d'une écriture du XVIIIe siècle : *P. Malebranche, mathématiques et proverbes*. Parmi les papiers que contient ce volume, se trouve une procuration du frère de Malebranche qui autorise l'oratorien à traiter en son nom avec les héritiers de leur père. Cette procuration est de 1703. Le père de Malebranche y est appelé Nicolas *de* Malebranche, conseiller au parlement, et l'oratorien est aussi appelé *de* Malebranche.

[2] Le général de l'Oratoire en 1675 était le P. de Sainte-Marthe. Voyez l'ouvrage du P. Tabaraud.

[3] Elle est de 1689, Paris, in-12. Voyez l'Éloge historique de M. Huet en tête du *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, Amsterdam, 1723.

[4] Au mois d'août 1671. Voyez l'*Avertissement au sujet de l'Arrêt burlesque.*

« Tout cela me paraît nécessaire pour varier notre histoire, pour la relever, pour la rendre plus intéressante et même plus exacte.... »

AU MÊME. — Du 7 novembre 1716.

« Monsieur,

« Il y a bien longtemps que je vous dois une réponse, mais il y a six semaines que je me suis si fort appliqué à notre ouvrage, que je n'ai pu vous payer plus tôt. Abréger un auteur comme le P. Malebranche n'est pas une petite affaire, surtout quand on s'applique, en l'abrégeant, à lui donner plus de clarté qu'il n'en a dans toute son étendue. C'est à quoi je m'attache principalement; car je suis très-persuadé qu'on ne peut l'entendre et croire qu'il a tort, du moins sur la plupart des choses qu'il entreprend de prouver, sur la manière dont nous voyons les objets, sur la matière des causes occasionnelles, sur le fond de son système de la prédestination et de la grâce, sur la nature de l'ordre et de la loi éternelle, sur la manière dont nous connaissons notre âme, etc. Aussi je me borne presque toujours, dans mes analyses, à ces grands sujets, sans m'arrêter à le justifier sur certaines propositions incidentes, que je puis abandonner à la critique de nos adversaires sans faire tort à la vérité. Comme vous êtes curieux de savoir où j'en suis, je vais tâcher de vous satisfaire.

« J'ai achevé toute l'histoire des *Conversations chrétiennes,* de ses *Petites Méditations,* des premiers *Éclaircissements* qu'il donna sur *la Recherche de la Vérité,* en 1678, dont je n'ai pourtant pas une liste assez exacte, n'ayant que la dernière édition de cet ouvrage. Je lui ai fait battre M. de La Ville, dos et ventre, le plus honnêtement du monde. J'ai montré assez clairement tout ce qu'il y a de foi sur la matière de la sainte Eucharistie. Enfin, j'ai commencé l'histoire curieuse du *Traité de la Nature et de la Grâce,* où j'ai fait un caractère de M. Arnauld, dont les premiers traits plairont beaucoup

aux jansénistes et les derniers aux jésuites, et tous ensemble aux personnes raisonnables qui ne cherchent que la vérité sans prévention ni pour ni contre. Je fais actuellement l'analyse du Traité dont j'ai fini ce matin la première partie du premier discours. Je vous avoue que rien ne m'a tant coûté, car je tâche, par la seule exposition des principes, de mettre les choses dans une évidence à laquelle un esprit attentif ne puisse rien opposer. J'y tâche, mais y réussirai-je? c'est la difficulté; car je ne trouve pas même que le P. Malebranche y ait réussi dans l'abrégé qu'il en a fait à la fin de sa dernière réponse aux lettres posthumes de M. Arnauld. Aussi, je ne m'en sers point du tout, ni d'aucun autre; car mon dessein est de donner du jour à la lumière même du P. Malebranche, en la rendant plus sensible et proportionnée aux yeux les plus faibles, pourvu seulement qu'ils veuillent s'ouvrir; et c'est pourquoi je ne puis me contenter des extraits de ses ouvrages que je trouve dans les journaux qui me paraissent trop superficiels. L'auteur des Mémoires de sa vie m'avait pourtant conseillé d'en profiter; mais je le prie de me dispenser en cela de suivre ses avis. Je gâterais notre ouvrage indubitablement en le rendant ainsi peu instructif et fort ennuyeux. Au reste, je vous y donnerai, à mon tour, un pouvoir despotique, lorsque je vous l'enverrai. Mais, par malheur, voici l'Avent et le Carême qui nous viennent un peu reculer. Ainsi, je ne suis point pressé de recevoir les éclaircissements que je vous avais demandés. Je crois même qu'il suffit que vous me les donniez lorsque j'aurai fini l'ébauche de notre histoire. Alors je vous prierai de me les envoyer rangés par ordre, et des nombres pour les distinguer, afin que j'y fasse plus d'attention. Voici encore quelques difficultés que vous aurez la bonté de me résoudre; je crains de les oublier :

« 1°. Les *Conversations chrétiennes* furent-elles d'abord imprimées à Paris? Le furent-elles sans privilége [1]?

[1] D'après tous les témoignages, les *Conversations chrétiennes* furent

« 2°. En quelle année M. Bossuet passa-t-il de l'évêché de Condom à celui de Meaux [1]?

« 3°. Combien y avait-il d'*Éclaircissements* dans l'édition de sa *Recherche* de 1678, et sur quoi étaient ceux qu'on a retranchés?

« 4°. L'abbé Faydit dit-il un mot de vrai en ce qu'il rapporte du P. Malebranche dans ses livres? Si cela est, il faut m'en envoyer des extraits.

« 5°. Combien de *Méditations chrétiennes* (je parle des grandes) le P. Malebranche avait-il composées en 1676? Nos Mémoires varient là-dessus.

« 6°. En quelle année le P. de Lagrange de l'Oratoire fit-il son livre contre les cartésiens [2]?

« 7°. Ne pourrions-nous point avoir l'histoire de l'affaire du P. Lami avec l'université d'Angers, pour le crime horrible de cartésianisme, et l'arrêt du conseil d'État porté le 2 août 1675, contre les entreprises de la raison, dame fort inconnue à la cour sous le règne précédent [3]?

« 8°. La maison de M. le marquis de Roussy, où se tint la conférence du P. Malebranche avec M. Arnauld, est-ce un hôtel à Paris ou une maison de campagne? Quel était le caractère et le mérite de ce marquis? Je sais seulement qu'il était de la maison de la Rochefoucauld.

« 9°. Qui sont ces auteurs qui ont fait voir la conformité des sentiments du P. Malebranche avec ceux de saint Augustin sur l'efficacité de la grâce?

« 10°. Ne pourrait-on point avoir un abrégé de la Vie et des vertus de l'abbé de Saint-Jacques, M. d'Aligre, qui fit imprimer la *Recherche?*

d'abord imprimées à Paris en 1676, in-12. N'ayant point entre les mains cette édition, j'ignore si elle porte un privilége.

[1] Bossuet fut nommé évêque de Meaux au mois de mai 1681. Voyez *Histoire de Bossuet* par M. de Bausset, t. II, p. 89.

[2] Je n'ai pu rencontrer nulle part le livre du P. de Lagrange contre le cartésianisme.

[3] Voyez les *Fragments philosophiques*, 3e édit., t. II, p. 197.

« 11°. Qu'est devenu le petit *Traité de la Grâce*[1] que le P. Malebranche donna, dit-on, au P. Levasseur, alors professeur de positive à Saint-Magloire? Ce qu'on en rapporte est-il bien avéré?

« 12°. Qui est ce monsieur à qui le P. Malebranche adresse la parole assez brusquement dans une addition du *Traité de la Nature et de la Grâce?*

« Je veux savoir, Monsieur, tout ce qui appartient à mon sujet, non pas pour tout dire, mais pour être en état de parler juste sur tout ce que je dirai. En un mot, je veux que la vérité règne dans mon ouvrage, dans les moindres choses comme dans les plus grandes. . . . . »

AU MÊME. — 10 novembre 1716.

« J'ai fini l'analyse du *Traité de la Nature et de la Grâce.* Je ne sais si elle vaut quelque chose, mais je puis vous assurer qu'elle m'a beaucoup coûté. Je ne m'arrête qu'à ce qui est essentiel au système, laissant là toutes les propositions incidentes... Toutes mes analyses sont autant de petits traités avec tous leurs principes rapprochés les uns des autres, et les conséquences de leurs principes. Je tâche aussi d'y entremêler quelque ornement pour soutenir l'attention par le plaisir. . . . . »

A M. LARCHEVÊQUE. — Du 8 avril 1717.

« . . . . . Venons à nos affaires. J'ai repris mon ouvrage, qui me paraît avancer assez vite. J'en suis à l'analyse de la quatorzième des *Méditations chrétiennes.* J'en fais une par jour assez régulièrement. Ainsi, nous passerons bientôt à un autre livre du P. Malebranche : c'est le *Traité de morale* qui suit les *Méditations,* selon l'ordre de la chronologie de mon histoire, après quoi nous entrerons en dispute avec le

[1] Ce petit *Traité de la Grâce* était probablement une esquisse de celui que Malebranche publia plus tard sous le nom de *Traité de la Nature et de la Grâce,* Amsterdam, 1680, in-12.

grand Arnauld, etc. C'est ce qui me coûtera davantage; car ce n'est pas une petite entreprise que de débrouiller des matières aussi épineuses que la philosophie et la théologie de ces deux fameux adversaires, de tenir toujours la balance égale entre eux, de faire sentir à propos qui a raison, qui a tort, et enfin d'égayer une dispute fort sérieuse de part et d'autre. Priez le Seigneur que j'y réussisse pour la gloire de la vérité et sans blesser en rien ni la justice ni la charité. . . . . »

A M. DE MARBEUF. — 3 mai 1717.

« . . . . . J'avance toujours dans mon histoire, et me voilà bientôt à la fin de la première partie du *Traité de morale*. Je tâcherai d'en avoir fait toutes les analyses avant le commencement de juin, où mon emploi me demande une interruption d'un mois. Mais je reprendrai mon travail en juillet jusqu'à nouvel ordre, car on ne sait ce qui peut arriver. Vous pouvez assurer le R. P. Lelong que j'ai reçu la lettre qu'il me fit l'honneur de m'écrire au commencement de cette année, avec quelques éclaircissements pour notre histoire. . . . . »

AU MÊME. — Sans date.

« . . . . . Pour revenir à notre histoire, je finis hier l'analyse du *Traité de morale*, qui m'a tenu plus longtemps que je ne l'aurais cru, à cause du peu d'exactitude qui règne dans certains chapitres ou par trop oratoriens ou plutôt trop oratoires pour un philosophe.... Je vais décrire ses premières conférences avec M. de Meaux, le célèbre Bossuet, son voyage de Chantilly pour voir et convertir le grand Condé[1], sa conversation avec M. de Harlay, archevêque de

[1] C'est ici la seule trace à moi connue de conférences tenues entre Bossuet et Malebranche et de leur commune intervention dans la conversion du grand Condé. Tout à l'heure il sera fait mention de Lettres du grand Condé à Malebranche, page xxxiij.

Paris, et pour faire ensuite l'ouverture de la première campagne contre M. Arnauld. J'espère, Dieu aidant, que ce sera le meilleur endroit de l'ouvrage. . . . . »

AU MÊME. — 30 août 1717.

« . . . . . J'ai fini l'analyse des trois lettres du P. Malebranche, qui répondent au premier volume des *Réflexions* de M. Arnauld, sur le *Traité de la Nature et de la Grâce*. Cette lettre écrite, je commence à travailler sur celles qu'il a répondues aux neuf de son fameux critique. A mesure que j'avance, je trouve qu'il me manque encore bien des instructions pour faire un ouvrage complet et intéressant. En attendant, j'irai toujours mon train; car, toutes les analyses faites et le plan de la narration dressé selon l'ordre des temps, j'espère que le reste ne me coûtera pas beaucoup. . . . . »

AU MÊME. — 3 octobre 1717.

« . . . . . Je vous dirai que j'ai enfin achevé l'analyse du troisième volume des réponses du P. Malebranche à M. Arnauld. Si on me donne du temps, je commencerai bientôt l'histoire des *Entretiens sur la Métaphysique*. Ce qui est plaisant, c'est que l'on m'accuse de jansénisme dans le temps même que j'écris très-fortement contre les jansénistes. . . . »

AU MÊME. — Ce 11 octobre 1717.

« J'interromps avec plaisir l'analyse de la réponse du P. Malebranche au troisième volume des *Réflexions* de M. Arnauld pour vous remercier de votre obligeante lettre. Vous me faites beaucoup d'honneur d'avoir bien voulu être tenté de me venir voir. Si vous aviez été assez faible pour succomber à la tentation, je vous aurais montré à l'œil combien je suis avancé dans notre histoire; vous en eussiez rendu à vos amis un compte plus exact et plus juste; mais vous avez pourtant fort bien fait de ne vous pas détourner

pour si peu de chose, car notre livre n'est encore qu'une ébauche. Ainsi, Monsieur, je vous prie de me dispenser de vous en rien envoyer jusqu'à ce qu'il soit fini. Ce que je puis vous dire, en général, c'est qu'il sera plein de vérités importantes, de faits curieux, de mœurs, de caractères, de réflexions chrétiennes, toutes propres, si je ne me trompe, à former la raison et le cœur des personnes qui le voudront bien lire. Outre les livres que vous m'avez envoyés, j'en lis moi-même une infinité d'autres dont je tire beaucoup de lumière. Je souhaiterais que vous et vos amis en fissiez autant pour me fournir les éclaircissements dont j'ai besoin, mais que je ne vous demanderai que lorsque j'aurai fini mon ébauche; par exemple : un plan fidèle de l'institut de l'Oratoire[1]; la succession des généraux de cette illustre congrégation sous lesquels a vécu le P. Malebranche, avec leurs caractères[2]; l'arrêt du conseil d'État donné, en 1675, sur le cartésianisme[3]; le concordat des jésuites et des pères de l'Oratoire, en 1678[4]; un détail de la part qu'y eut le P. Quesnel, et de celle qu'il eut à la querelle de M. Arnauld avec notre grand philosophe; l'histoire de ce qui se passa en Sorbonne, en 1690, touchant la nouvelle philosophie, lorsque le roi y envoya M. de Harlay, archevêque de Paris[5], etc., que je vous dirai en temps et lieu. En un mot, quoiqu'il ne faille pas tout dire, je crois néanmoins qu'il faut tout savoir pour parler en maître sur les matières dont on entreprend de traiter. . . . . »

[1] Voyez l'ouvrage déjà cité du P. Tabaraud.

[2] *Ibid.*

[3] *Fragments philosophiques*, t. II.

[4] Voyez l'ouvrage de Bayle, intitulé : *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de M. Descartes*, Amsterdam, 1684.

[5] Voyez le *Boileau de Saint-Marc*, l. I.

AU MÊME. — 16 décembre 1717.

« Monsieur,

« Vous avez deviné juste. J'ai toutes les peines du monde à réduire le dialogue du P. Malebranche dans la forme analytique. Il n'y en a pas un qui ne m'ait encore coûté trois ou quatre jours de fatigue. Mais enfin j'en viens à bout, et mon travail opiniâtre m'y fait remarquer avec beaucoup de satisfaction mille beautés, qui échappent à ceux qui n'en veulent être que purs lecteurs. Je ne suis qu'au septième entretien, et je ne puis vous dire quand je serai au dernier... »

AU MÊME. — 25 mai 17...

« Monsieur,

« Il y a bien longtemps que je vous dois une réponse. Deux raisons me l'ont fait différer jusqu'ici. La première, est que j'ai voulu auparavant terminer la guerre du P. Malebranche et de M. Régis; car je sens bien qu'il faut se presser pour mettre au plus tôt le public en état de juger de la vraie philosophie et de la vraie théologie..... Je vais bientôt recommencer l'histoire de la guerre du P. Malebranche et de M. Arnauld. Encore une fois, cherchez-moi des Mémoires de tous côtés, mais dans le dernier secret, je vous prie.... »

AU MÊME. — 23 juin 1718.

« Monsieur,

« Enfin me voilà au bout de notre histoire, ou plutôt de l'ébauche que j'en ai tracée. C'est à vous, Monsieur, et au P. Lelong de me chercher de quoi la finir. De mon côté je n'y oublierai rien. Je vais, en attendant vos remarques et vos nouvelles découvertes, faire des collections de tout ce qui peut avoir rapport à notre dessein, dans les papiers, livres, mémoires que l'on m'a communiqués. Je trouve beaucoup d'éclaircissements dans les lettres du P. Malebran-

che. Ne pourrait-on pas m'en trouver un plus grand nombre? J'avais proposé au P. Lelong d'en demander au public dans les journaux ou par quelque autre voie. Il ne l'a pas jugé à propos. Mais je crois toujours que cela serait utile. En tout cas, je me contenterai de ce que l'on me donnera. N'oubliez pas surtout ce qui regarde les personnes qui entrent dans notre histoire. On aime et on a raison d'aimer les caractères. Par exemple, je voudrais savoir :

« 1°. Si M. le comte de Tréville, ami de M. Arnauld, était le fils du comte de Tréville [1], capitaine des mousquetaires de la garde du roi, qui prit Cerbellon, prisonnier à l'attaque du Pas de Suze en 1620, éloigné en 1642, rappelé peu de temps après la mort du cardinal de Richelieu.

« 2°. Si M. d'Aligre, secrétaire du cabinet du roi, fils du chancelier de ce même nom, congédié en 1626, était le père de l'abbé d'Aligre qui fit imprimer la *Recherche de la Vérité* en 1674, tenant les sceaux à la place de son père : le testament de Colbert ne s'accorde pas avec cette chronologie.

« 3°. Si le comte de Roussy de Sainte-Preuve est le fils du comte de Roussy qui fut mis à la Bastille sous le ministère du cardinal de Richelieu.

« 4°. Si la mère du P. Malebranche était fille de M. de Lauzon, conseiller d'État et président au conseil en 1632. (*Journal de Richelieu*, pag. 89-113-130.)

« 5°. Sur quoi principalement roulait la dispute de M. Bayle et de M. Jacquelot; en quelle année elle commença. C'est que le P. Malebranche dit, dans ses *Réflexions sur la prémotion physique*, que son dessein a été, dans plusieurs de ses ouvrages, de répondre aux objections de ces deux protestants.

« 6°. Ce que c'était que M. Berrand, ami du P. Malebran-

[1] Assurément. Sur le comte de Tréville, voyez l'article de Moréri et les sources auxquelles il renvoie. A ces sources ajoutez madame de Sévigné (édition Montmerqué), t. I, p. 287; II, 274; VII, 160, 193; IX, 42; X, 81, 110.

che pendant cinquante années; science, vertus, qu'en peut-on dire?

« 7°. Ne pourrais-je point avoir la lettre tout entière du P. Malebranche sur la baguette divinatrice?

« 8°. Dois-je faire l'analyse de la lettre sur le spinosisme[1]?

« C'est maintenant, Monsieur, ou plutôt lorsque je retoucherai notre histoire, que je voudrais être à Paris. Je suis persuadé que j'y trouverais bien des lumières qui me manqueront toujours en province. Je vous prie, Monsieur, d'y suppléer vos éclaircissements; car, encore une fois, il faut faire un ouvrage solide et durable. Je n'ai pu m'empêcher de parler de ce que le P. Malebranche a pensé de la constitution *Unigenitus* devant et après son acceptation. Cela me paraît essentiel à son histoire, si le fait est tel que je l'ai ouï dire. J'aurais encore besoin de quelques-unes de ses dernières paroles pour remplir la narration de sa mort. J'en avais demandé au R. P. Lelong, qui n'a pas jugé à propos de me répondre. Assurez-le, je vous prie, de mes très-humbles respects.... »

Ainsi, vers le milieu de l'année 1718, le P. André avait terminé la *Vie de Malebranche*, ou du moins, comme il le dit, l'ébauche de cet ouvrage; et on verra plus tard qu'il l'envoya à ses amis de l'Oratoire pour avoir leur avis; de sorte que cette ébauche pourrait avoir été conservée dans les papiers de l'abbé de Marbeuf ou du P. Lelong, et avoir passé de là dans les mains de quelque oratorien. On a pu juger, par les nombreux extraits que nous venons de donner, combien de renseignements curieux de toute espèce devaient abonder dans cette *Vie de Malebranche*.

[1] Quelle était cette lettre sur le spinosisme? elle n'est pas dans les écrits publiés de Malebranche. Ne serait-ce pas une des lettres de Malebranche à Mairan, qui viennent d'être retrouvées? Voyez nos deux articles du *Journal des Savants*, 1842.

Nous trouvons, dans notre manuscrit, une pièce très-importante, qui donne un complet inventaire des matériaux qu'avait rassemblés le P. André. Transporté d'Alençon à Arras, il y était devenu l'objet d'une inquisition telle qu'il avait craint que ses papiers ne lui fussent enlevés, et que, pour éviter le malheur de les voir tomber entre les mains des ennemis de Malebranche, il avait pris le parti d'en envoyer le compte à M. l'abbé de Marbeuf, afin que celui-ci pût, au besoin, les réclamer tous comme lui appartenant. Voici cette pièce intéressante :

A M. DE MARBEUF. — 14 septembre 1718.

« Au désespoir de me voir obligé, par la situation où je me trouve, de faire cet acte, je reconnais avoir reçu, partie de M. l'abbé de Marbeuf, partie du R. P. Lelong, prêtre de l'Oratoire, les écrits et livres dont voici la liste, avec obligation de les rendre quand je les aurai lus ou qu'ils me les redemanderont :

1°. *La Recherche de la Vérité*, en 2 volumes, de l'édition de 1712;

2°. *Les Petites Méditations* du P. Malebranche;

3°. Le second volume des *Entretiens sur la Métaphysique;*

4°. Le *Traité de l'amour de Dieu*, avec les *Lettres* de l'auteur au P. Lami, bénédictin;

5°. *L'Entretien d'un philosophe chinois et d'un philosophe chrétien;*

6°. *L'Histoire du renouvellement de l'Académie des Sciences*, en 2 volumes, par M. de Fontenelle;

7°. Le cinquième tome de *la Connaissance de soi-même*, du P. Lami, bénédictin;

8°. Les *Lettres* du même auteur au P. Malebranche;

9°. Trois volumes des *Nouvelles de la république des lettres*, par M. Bayle, deux de 1686, un de 1687, avec

10°. Celles du mois de juillet, en brochure, par M. Basnage;

11°. Divers écrits de M. Arnauld sur la *Grâce générale*, en 1 volume, contre M. Nicole, etc.;

12°. Le *Traité* de M. Nicole *sur la Grâce générale*, en 2 volumes;

13°. Nouvelles lettres apologétiques pour M. Arnauld, touchant son esprit géométrique;

14°. Recueil de quelques journaux de Paris, en 1694, depuis février jusqu'à juin;

15°. *Réponse du P. Malebranche à la troisième lettre de M. Arnauld*, etc., tome IV;

16°. *Défense de M. Arnauld contre le P. Malebranche;*

17°. *La vraie et la fausse Métaphysique de Lelevel*, etc., dans le même volume;

18°. *Réponse du P. Malebranche à M. Régis*, etc., dans le même volume;

19°. *Les Lettres philosophiques* du P. Lami, bénédictin;

20°. Deux journaux de Trévoux, juillet et décembre 1708.

« *Item*, divers papiers concernant le P. Malebranche :

1°. Deux Mémoires en papier coupé, dont l'un a trente-neuf feuillets in-4°, et l'autre cinquante-quatre de même grandeur;

2°. Diverses Lettres, tant du P. Malebranche qu'adressées à lui, avec divers ouvrages qui concernent ses écrits ou sa personne, au nombre de plus de cent; Objections, Réponses, Consultations, Éclaircissements :

1. Lettres de M. le prince, le grand Condé, au P. Malebranche;

2. Deux Lettres à la princesse Élizabeth; quelques-unes de madame l'abbesse de Maubuisson, sa sœur; quelques-unes aussi de la première;

3. Lettres à M. de Meaux (Bossuet), et deux de sa Grandeur;

4. Lettres à M. de Chevreuse; une de lui au P. Malebranche;

5. Lettres du P. Malebranche à M. Berrand, son ami depuis cinquante ans;

6. Diverses Lettres de jésuites au P. Malebranche; des PP. Letellier, Daniel, Tournemine;

7. Du Trévous, de Guergariou, de la Michodière, Rochon, Nicolas, etc.;

8. Lettres de deux religieuses malebranchistes au P. Malebranche;

9. Lettres du P. de Sainte-Marthe au P. Malebranche, et du

P. Malebranche au P. de Sainte-Marthe, avec plusieurs de quelques autres pères de l'Oratoire;

10. Diverses Lettres du marquis d'Allemans au P. Malebranche; de quelques étrangers;

des PP. Lami et Chevalier, bénédictins;
du marquis de Langeays;
de M. de Buysloll, qui a été ambassadeur en France;
de M. Pighini, de M. Loupé, de M. Coubart,
de M. de La Hire, de M. Leibnitz,
de M. Bayle, etc.,

que je représenterai aussitôt qu'on me les demandera, ou en cas de saisie par les personnes dont je dépends, dont j'indiquerai les usurpateurs; ce que je prie Dieu qui n'arrive pas, pour l'intérêt de la justice et de la charité.

« En foi et témoignage de quoi je signe et déclare le présent écrit à M. l'abbé de Marbeuf, pour s'en servir, autant que besoin sera, selon les voies de droit, et afin que les susdites pièces ne soient point impunément usurpées, ce qui serait pour le public une perte considérable et irréparable.

« A Arras, ce 14 septembre 1718.

« YVES ANDRÉ,
« de la compagnie de Jésus. »

Les deux Mémoires ci-mentionnés, dont l'un avait trente-neuf feuillets in-4° et l'autre cinquante-quatre de même grandeur, sont évidemment les Mémoires communiqués par le P. Lelong, et on voit, à leur étendue, qu'ils formaient déjà une sorte de vie de Malebranche. Mais les papiers les plus précieux, c'était cette immense correspondance de Malebranche avec tant d'éminents personnages; et ici, pour la première fois, nous apprenons qu'il ait jamais existé un aussi grand nombre de lettres de Malebranche; aujourd'hui, on n'en possède presque aucune; et, pour nous, nous n'en connaissons que deux que nous avons publiées, l'une fort insignifiante, l'autre

sur l'immortalité de l'âme[1]. Nous allons voir tout à l'heure que, dans un de ces deux Mémoires, le P. Lelong affirmait que le P. Malebranche avait été en correspondance avec plus de cinq cent cinquante personnes. Où est maintenant cette correspondance? Certainement elle existe quelque part, comme le P. Tabaraud l'affirme. Janséniste ou jésuite, on ne brûle pas des lettres sorties d'une telle plume et signées d'un tel nom.

Le malheur que redoutait le P. André devait lui arriver, mais plus tard. Il emploie les années 1718 et 1719 à revoir soigneusement l'ébauche de son ouvrage et à rassembler de nouveaux documents pour en augmenter le prix. Il écrit à M. de Marbeuf, le 20 septembre 1718:

« .... Malgré tous les orages qui m'accueillent ou qui me menacent, mon travail ne discontinue point. J'ai fini l'analyse du *Traité de l'amour de Dieu*, avec l'histoire des effets qu'il produisit par rapport à son auteur; sa réconciliation avec M. de Meaux, le fameux Bossuet, bien différent de son successeur; le commencement de la guerre que le P. Malebranche eut à soutenir contre le P. Lami, bénédictin, à cette occasion.... »

Il écrit encore à M. de Marbeuf, le 7 octobre 1718:

« .... J'ai fini toutes les analyses qui regardent la guerre du P. Malebranche et du P. Lami.... Ce qui m'oblige de me presser si fort, c'est l'amour de la vérité qui ne souffre point de retardement; c'est la prévention où je vois le monde à l'égard du P. Malebranche, et qui semble se fortifier depuis sa mort; ce sont les sots discours que j'entends ou qui me reviennent tous les jours. Le croiriez-vous, Monsieur, si tout

[1] *Fragments philosophiques*, 3e édit., t. II, p. 167. Ajoutez la correspondance récemment découverte de Malebranche et de Mairan. *Journal des Savants*, 1842.

n'était croyable de certaines gens, ce qu'un jésuite écossais m'a dit à moi-même, qu'assistant à la mort un catholique de son pays, il lui fit abjurer le *malebranchisme?* Il s'en est vanté devant moi comme d'une belle action. Un autre m'a dit qu'on lui avait dépeint chez nous le P. Malebranche comme une espèce d'athée. On cite encore un certain M. de Surinam, si je ne me trompe, homme de qualité, demeurant à Paris, rue Saint-Honoré, qui a dit en face au P. Malebranche, en présence de deux de nos pères, l'un nommé le P. Leclerc, et l'autre le P. Urquart [1], que ses sentiments étaient, à la vérité, fort beaux, mais qu'après tout ils allaient à la ruine de la religion. N'est-il pas évident qu'il faut incessamment confondre tous ces gens-là et leurs pareils? Ainsi, Monsieur, ne négligeons rien, vous de votre côté, moi du mien, pour en venir à bout. »

15 novembre 1718 :

« . . . . . Je vous envoie les trois cahiers de notre histoire que je vous avais annoncés. Vous les trouverez marqués d'un nouveau chiffre. Il n'est pas besoin de vous dire la raison de ce changement, ma situation vous le dit assez. Je suis ravi que mon griffonnage ne vous arrête pas, et que vous soyez un peu content de mes analyses; bonnes ou mauvaises, elles m'ont bien coûté. Je vous envoie tout ce qui regarde le P. Lami. Je vais lire incessamment tout ce qui concerne notre affaire de la Chine, pour la sçavoir à fond avant que d'en venir à l'*Entretien avec un philosophe chinois*... »

Les lettres suivantes peuvent donner une idée du vaste cadre qu'embrassait la *Vie de Malebranche*, le plan de cet ouvrage et la manière de l'auteur.

A M. DE MARBEUF. — Du 26 novembre 1718.

« Je viens de recevoir les livres que vous m'aviez annoncés dans votre dernière lettre. Il faut avouer, Monsieur, qu'on ne

[1] Voyez plus bas.

peut rien ajouter à l'attention que vous avez, vous et le R. P. Lelong, pour rendre notre ouvrage le plus accompli qui se puisse. Ce que vous m'envoyez sur la grande affaire de la Chine n'y sera pas inutile, quoique je sois bien résolu de ne pas trop m'étendre là-dessus. Mais, vous le savez, on ne peut guère parler juste sur une affaire sans en avoir exactement lu le pour et le contre. D'ailleurs, je suis bien aise de faire entrer dans notre histoire tous les grands événements qui peuvent y avoir quelque rapport; sans cela, les faits ne seraient pas assez intéressants. C'est pourquoi je commence par exposer l'état où se trouvait la philosophie de M. Descartes, qui a changé la face de la république des lettres, lorsque le P. Malebranche parut dans le monde. Je parle du jansénisme, du thomisme et du molinisme, à l'occasion de la dispute avec M. Arnauld. Les contestations du quiétisme y entrent ensuite naturellement. J'ai cru que l'affaire de la Chine y devait aussi avoir sa place; vous en voyez sans doute la raison. Non pas que j'aie dessein de parler à fond des cérémonies chinoises, ce serait un pur écart; mais je ne puis me dispenser, ce me semble, d'en dire un mot en passant, pour m'arrêter un peu plus au système des Chinois sur la divinité, aux divers noms qu'ils y donnent, etc.; car il me paraît que, sans cela, il n'est pas possible de bien entendre ni l'entretien du P. Malebranche avec le philosophe chinois, ni sa dispute avec les journalistes de Trévoux. En un mot, un historien ne saurait être trop habile; surtout il doit être exact, non-seulement dans les faits, mais encore dans les termes dont il use pour les exprimer. Cette exactitude précise demande une science plus étendue qu'on ne pense. Au reste, si je viens à trop m'étendre, vous serez toujours les maîtres, vous et le P. Lelong, de me resserrer tant qu'il vous plaira. Je serai docile, car je connais vôtre bon goût. Celui de M. Saurin, que vous avez engagé à revoir la Vie du P. Malebranche lorsqu'elle sera en état, m'est aussi fort connu.....»

AU MÊME. — Du 31 décembre 1718.

« ..... Pour étrennes, je vous dirai que je finis hier l'histoire de la première guerre du P. Malebranche contre nos journalistes au sujet de son *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*. Après quelques entre-deux, nous viendrons bientôt à la seconde, excitée par le P. de Tournemine à l'occasion du livre de M. de Cambray sur l'existence de Dieu; mais, pour en parler exactement, j'aurais besoin de quelques éclaircissements sur les mémoires du P. Lelong. Voici sur quoi :

« 1°. Y a-t-il une préface à la première édition du livre de M. de Cambray [1] ?

« 2°. La préface de la seconde est-elle tout entière du P. de Tournemine? Elle contient, ce me semble, des choses trop fines et trop bien pensées pour lui, surtout au commencement [2].

« 3°. Le P. de Tournemine y accuse-t-il véritablement et en propres termes le P. Malebranche de spinosisme [3]? Car je n'ai ni le livre, ni la préface, ni les journaux qui en parlent; cela me serait néanmoins nécessaire; ou du moins des extraits fidèles.

« 4°. Qui étaient ces amis communs par qui le P. Malebranche voulut faire tenir sa lettre à M. de Cambray, et qui le refusèrent par la crainte de certaines gens?

« 5°. Qui est ce magistrat qui engagea M. le prince de Polignac de la faire tenir?

« 6°. A-t-on l'original de cette lettre? ou ne pourrait-on pas le ravoir de M. de Polignac, s'il existe encore?

« 7°. Ne pourrait-on pas trouver la lettre que M. de Poli-

[1] Voyez plus haut, p. xix.

[2] Cette préface n'a jamais été désavouée par le P. de Tournemine, et elle est donnée sous son nom dans l'édition d'Amsterdam, de 1731. Elle ne contient rien de si remarquable et qui soit au-dessus du mérite du P. de Tournemine.

[3] Non, mais il parle légèrement des cartésiens et des malebranchistes.

gnac écrivit sur ce sujet à M. de Cambray, ou du moins la réponse de M. de Cambray à M. de Polignac, dans laquelle il désapprouve la préface du P. de Tournemine; ou, en cas que tout cela soit perdu, avoir une attestation en bonne forme de M. de Polignac que ces faits sont véritables?

« 8°. Ne pourrais-je pas avoir, en propres termes, la petite réparation d'honneur que le P. N. fit au P. Malebranche, soit de vive voix, ou par écrit, par le conseil, dit-on, du P. Letellier, ou par son ordre?

« Je vous demande, Monsieur, là-dessus, tous les éclaircissements et toutes les certitudes possibles; car je ne veux rien dire dans notre histoire que de vrai, que de sûr, que d'incontestable. Il faut aller, autant qu'il se pourra, au devant de toutes les critiques, et avoir en main de quoi se défendre en cas d'attaque. La grande lettre du P. Malebranche à M. de Cambray, où il est parlé de mon affaire de Rouen [1], me donnera occasion de dire bien des choses qui pourront ôter toute créance aux ennemis de la vérité; car, à ne vous rien dissimuler, je ne leur trouve pas le sens commun par rapport au P. Malebranche. Ils avouent presque tous, les uns qu'ils ne l'ont pas lu, les autres qu'ils ne le comprennent pas, et cependant ils en parlent presque tous comme des papes. Assurément, c'est une insolence qu'il faut réprimer. . . . . »

AU MÊME. — Du 16 février 1719.

« Je vous envoie, pour excuse de mon long silence, quatre petits cahiers que j'ai ajoutés à notre histoire. Vous ne sauriez croire combien le dernier m'a coûté à faire, surtout l'article qui me regarde. J'ai tâché de n'y rien dire que le public n'ait pu ou ne puisse apprendre par un autre canal que le mien. J'ai supprimé mon nom, ne le trouvant pas digne d'un tel ouvrage. Vous l'exprimerez, si vous le jugez à propos. Je vais commencer l'affaire du P. Malebranche

[1] Voyez plus bas, 2e partie.

avec le P. de Tournemine au sujet du livre de l'existence de Dieu par M. de Cambray, dont je finirai le portrait à cette occasion. Je ferai usage de tout ce que le P. Lelong m'a envoyé. Continuez, je vous prie, l'un et l'autre, à m'enrichir de vos découvertes; ne m'épargnez pas non plus vos critiques, ce sera le moyen de faire un bon ouvrage de l'essai d'histoire que vous avez. . . . . »

AU MÊME. — 11 mars 1719.

« . . . . Je recommence demain l'endroit de notre histoire qui regarde le livre de M. de Cambray. J'y trouve de quoi autoriser presque tout le système du P. Malebranche, surtout en philosophie; ce qui ne sera pas peu utile à la vérité; car ce grand prélat, si fameux par son bel-esprit, me paraît avoir une grande autorité, non-seulement chez nous, mais dans le monde, quoi qu'en veuillent dire messieurs les jansénistes. . . . . »

AU MÊME. — Du 3 mai 1719.

« Je profiterai soigneusement de tous les avis que vous me donnez sur notre histoire. Ne me les épargnez pas; car il s'agit de faire, s'il est possible, un ouvrage accompli à la gloire de Dieu et de sa sainte vérité. N'ayez égard qu'à ses intérêts, sans penser à moi. Pour ce qui est d'une première édition de l'ouvrage en pays étranger, vous me permettrez de vous dire que cela n'est nullement à propos, et qu'il vaut mieux en retrancher sans façon tout ce que les approbateurs ou plutôt les censeurs de livres n'y trouveront pas à leur goût. Mais ne pourrait-on pas leur faire entendre raison sur les points dont il s'agit? Peut-on écrire la vie d'un auteur sans y faire entrer le caractère de ceux qu'il a eu à combattre? Et si ceux qu'il a eu à combattre sont gens à craindre par leur hardiesse à soupçonner les autres, surtout en matière de religion, à les décrier par toutes sortes de voies, à les calomnier sans pudeur, n'est-il pas à propos, pour l'Église, de leur ôter toute créance par la simple narration des faits?

Ç'a été mon dessein, je l'avoue, non pas pour offenser ni désobliger personne; j'aime, Dieu merci, tout le monde; mais pour faire aux hommes le bien que j'estime le plus grand, qui est de les garantir de la séduction et de la crédulité à la médisance. Je crois qu'il doit suffire que je ne dise que la pure vérité, que je ne dise simplement que ce qui est nécessaire, ou du moins que je supprime tout ce qui est inutile, tout ce que je puis taire sans être infidèle. Car je puis vous assurer que je ne dis pas le quart de ce que je pouvais dire des jansénistes ou de leurs adversaires. Vous en savez tant, Monsieur, que vous n'aurez pas de peine à me croire. Cependant je suis prêt d'en passer par où il vous plaira. Mais aussi prenons garde à ne rien gâter à force de ne vouloir déplaire à personne, ce qui est absolument impossible, surtout dans le cas présent. Le P. Malebranche a eu affaire à des gens de parti et de cabale, prévenus, injustes, outrés en toute manière; il en a reçu mille affronts publics et secrets; on a fait jouer contre sa doctrine, quoique très-saine dans tous ses points fondamentaux, les ressorts les plus violents. Peut-on écrire son histoire sans entrer dans ce détail? Je vous prie, Monsieur, de faire considérer à ceux qui ne sont pas de notre avis qu'il y a bien de la différence entre les historiens qui ne racontent que des guerres ordinaires et les historiens qui écrivent des guerres d'esprit et de raison. Dans le récit des premières, on peut garder la neutralité, à moins que la violence ou l'injustice ne soit trop visible de part ou d'autre. Mais, dans une guerre d'esprit ou de raison, il n'est pas permis, ce me semble, de se tenir dans l'indifférence, et de raconter les choses comme si la vérité ne vous touchait pas. Je sens bien, Monsieur, que je ne puis exprimer tout à fait bien ce que je veux dire, mais vous y suppléerez facilement. Je continue l'analyse des *Réflexions* du P. Malebranche *sur la prémotion physique*. Il me paraît bien difficile de les réduire à une certaine unité de dessein. J'espère néanmoins qu'à force de méditer, je trouverai quel-

que point de réunion pour tant de choses différentes. Je ne crois pas que la Sorbonne puisse ni doive entrer dans notre histoire. . . . . »

AU MÊME. — 10 juillet 1719.

« . . . . . Sur ce que vous me dites que je pense à faire annoncer mon histoire, je vous répons, Monsieur, que je n'en ai nulle envie, mais seulement d'avoir tous les éclaircissements, lettres, mémoires, etc., qui m'y peuvent servir avant qu'elle soit imprimée; car il ne sera plus temps alors, ce me semble, de faire des recherches. C'est maintenant qu'il y faut travailler de toutes ses forces. Je puis vous dire que je lis, par rapport à notre dessein, une infinité de livres, journaux, mémoires, histoires, anecdotes, chronologies du dernier siècle, etc.; mais je sens bien qu'un seul homme ne peut suffire à faire toutes les découvertes nécessaires pour réussir parfaitement, surtout dans une ville comme celle-ci, où je ne trouve aucun secours. Je prends donc, encore une fois, la liberté de vous le dire, Monsieur, qu'il serait à propos de prier, par quelque voie publique, toutes les personnes qui ont reçu des lettres du P. Malebranche de les envoyer au R. P. Lelong, ou en original, ou du moins des copies bien collationnées. Je trouve tant d'éclaircissements dans celles qu'on m'a communiquées, que cela m'en fait souhaiter un plus grand nombre. Le P. Lelong, dans ses Mémoires, parle d'une liste de plus de cinq cent cinquante personnes qui avaient écrit au P. Malebranche. Vous voyez bien, Monsieur, qu'il est difficile que toutes les réponses qu'il y a faites soient perdues. Au reste, si, pour les avoir, la voie des journaux ne vous plaît pas, ne pourriez-vous point mettre vos amis en campagne? Ceux du P. Lelong, ceux du P. Malebranche, M. Saurin, M. Varignon, M. Remond de Montmort, s'il est encore en vie; M. Renaud [1], plusieurs pères de l'Oratoire, que sais-je, moi? Il me paraît qu'il est facile de faire

[1] Voyez son Éloge dans Fontenelle.

ce que je vous propose; mais il faudrait se remuer, et les philosophes n'aiment pas beaucoup le mouvement. . . . . .

. . . . . .

. . . . Je puis vous assurer que j'ai entendu dire ce que j'ai avancé dans notre histoire du sentiment du P. Malebranche au sujet de la constitution, ou du moins l'équivalent, car je ne me souviens pas des propres termes, ce qui n'est pas nécessaire pour la fidélité de l'histoire. Le fait, d'ailleurs, me paraît tout à fait conforme au caractère de son esprit soumis et docile pour tout ce qui avait l'apparence d'une décision reçue [1]. Or... donc... j'ajoute que cela lui fera certainement

[1] Quant à la bulle *Unigenitus*, nous ignorons la conduite et l'opinion de Malebranche; mais nous connaissons l'une et l'autre dans l'affaire toute semblable du formulaire d'Alexandre VII, d'après un document enfoui dans un recueil de pièces in-4° relatives au formulaire. Parmi ces pièces s'en trouve une intitulée : *Relation de la captivité de la sœur Anne-Marie de Sainte-Eustoquie de Fiecelles de Bregi, religieuse de P. Royal des Champs, écrite par elle-même*, à la fin de laquelle est cette note : « On a entre les mains des originaux d'un grand nombre de rétractations du formulaire qui se sont trouvées parmi les papiers de « Port-Royal. Elles y avaient été envoyées pour y être conservées « comme en dépôt jusqu'à ce que le bien de l'Église demandât qu'on les « rendît publiques. On les donnera à la suite de ces relations, puisqu'elles « font partie du manuscrit que les religieuses ont donné avant leur « dispersion et qu'elles sont une preuve de la vénération et de la con- « fiance que leur fermeté leur avait attirées de la part des personnes du « premier mérite. Il y en a une fort longue du P. Mauduit de l'Oratoire. « On donne ici celle du P. Malebranche sans l'accompagner d'aucune « réflexion. Ceux qui sont instruits des disputes que ce Père a eues avec « M. Arnauld en connaissent l'importance. »

« Après avoir reconnu devant Dieu la faute que j'ai faite en signant deux ou trois fois, en différents temps, le formulaire contre M. Jansénius, évêque d'Ipres, contre ma conscience, sans connaissance et, ce me semble, avec une croyance contraire à l'action que je faisais; et après avoir été, depuis ma dernière signature, assez souvent dans le trouble et dans l'inquiétude pour cette action; quoique j'aie été délivré en partie de mes peines par les personnes auxquelles je me suis ouvert là-dessus, à cause que la paix ayant été rendue à l'Église, ils ont cru que je n'étais pas obligé de me dédire publiquement; cependant j'ai cru que je devais faire ce désaveu, ne sachant pas si les choses ne

honneur dans l'Église, au lieu que je crois que ses amis appelants lui feront beaucoup de tort et à sa philosophie, et par conséquent à la vérité. Enfin je suis persuadé que nous ne perdrons rien en perdant les jansénistes appelants et nous gagnerons beaucoup en gagnant les molinistes; à demi-mot, bien entendu. Je prie Dieu, par N.-S. J.-C., de m'accorder ce que je souhaiterais de vous à cet égard : *Nolite jugum ducere*

changeront pas de face, et souhaitant de tout mon cœur de ne point contribuer à la condamnation de M. Jansénius.

« Je rétracte donc par cet écrit le témoignage que j'ai rendu par ma signature contre ce prélat, en le confessant auteur des cinq propositions condamnées par le pape et les évêques, défenseur des hérésies qu'elles renferment, et corrupteur de la doctrine de saint Augustin; et je confesse aujourd'hui que j'ai signé contre M. Jansénius des faits dont je ne suis point persuadé et qui me paraissent au moins fort douteux et fort incertains. Je proteste donc que je n'ai souscrit aux formulaires simplement et sans restriction, principalement la dernière fois, qu'avec une extrême répugnance, par une obéissance aveugle à mes supérieurs, par imitation, et par d'autres considérations humaines qui ont vaincu ma répugnance; qu'ainsi j'ai signé par faiblesse la nouvelle formule, comme on a voulu, sans excepter les faits qu'elle atteste contre cet auteur, bien que je ne fusse pas persuadé qu'ils fussent vrais.

« Si je ne puis faire passer cet acte pardevant notaire, à cause des déclarations du roi, j'entends qu'il soit considéré comme la principale et la plus importante partie de ma dernière volonté, et pour cet effet je l'écris et le signe de ma main propre, afin que ceux qui le verront ne puissent prendre mes souscriptions qui sont au bas des formulaires pour un témoignage de ma créance, quant aux faits énoncés contre M. Jansénius, mais qu'ils regardent au contraire cet écrit comme une réparation de l'injure que j'ai faite à la mémoire d'un grand évêque, en lui attribuant par ma signature des erreurs en la foi, lesquelles je ne pense pas qu'il ait enseignées, quoiqu'alors je n'eusse jamais rien vu de son livre intitulé : *Augustinus*. Je prie ceux entre les mains desquels cet écrit tombera, par ce qu'il y a de plus saint dans la religion, je leur commande, selon le pouvoir que j'ai sur eux en cette rencontre, enfin je les conjure en toutes les manières possibles, s'il est nécessaire pour la défense de la vérité et de l'honneur de M. Jansénius, de faire que ce témoignage ait tout l'effet que je souhaite.

« Fait à Paris, rue du Louvre, le samedi 15 juillet 1673.

« N. Malebranche, prêtre de l'Oratoire. »

cum infidelibus. Les dernières paroles de votre lettre, où vous me parlez d'un accommodement sur la constitution, me donnent lieu de concevoir de grandes espérances. *Fiat, fiat.*

« Voilà ma réponse, Monsieur, trop longue peut-être, et trop ennuyeuse en tous sens. Voici maintenant des interrogations, toujours par rapport à notre histoire; car je ne la perds point de vue.

« 1°. Le P. Malebranche, dans une de ses lettres datées de 1699, parle d'un petit écrit de cinq ou six pages, fait pour désabuser M. le cardinal de Noailles, au sujet de son *Traité de la nature et de la grâce*. Qu'est-il devenu?

« 2°. Que sont devenus les premiers entretiens qu'avait faits M. Lelevel contre le second volume des *Réflexions philosophiques et théologiques de M. Arnauld?*

« 3°. Ne pourrais-je point avoir la deuxième lettre posthume de M. Arnauld contre le P. Malebranche? car il ne m'est pas permis d'ignorer ce que c'est, puisque j'en dois parler. Le P. Malebranche, dans une de ses lettres, promet d'y faire une réponse, qui ne paraîtrait qu'après sa mort: a-t-il tenu parole?

« 4°. Le P. Lelong dit qu'il a trouvé, parmi les papiers du P. Malebranche, une liste de plus de cinq cent cinquante personnes qui lui avaient écrit. N'y aurait-il pas moyen d'avoir cette liste?

« 5°. Milord Wadrington [1], ami du P. Malebranche, de quelle religion était-il?

« 6°. Qu'est-ce que M. Remond de Montmort [2]?

« 7°. Qui sont ces dames philosophes dont parlent les Mémoires du P. Lelong?

« 8°. Le P. Lelong m'avait mandé que M. le marquis d'Allemans devait être bientôt à Paris. Y est-il venu? Il était

[1] Les uns le nomment Quadrington, les autres Codrington. Il est mort vice-roi de la Jamaïque.

[2] Voyez son Éloge dans Fontenelle.

grand ami du P. Malebranche, et nous pourrait apprendre bien des particularités de sa vie.

« 9°. *L'Histoire ecclésiastique du dernier siècle*, par M. Dupin, ne pourrait-elle pas me servir pour la mienne?

« J'ai relu les Mémoires du P. Lelong. Je vais lire vos lettres et les siennes, après quoi je ferai des extraits de celles qu'il m'a confiées. J'y trouve de petits faits assez curieux, surtout par rapport au génie des Romains d'à présent. Je voudrais bien savoir les règles et les coutumes de la congrégation de l'Index; ce que c'était que M. Pighini, qui écrit de Rome au P. Malebranche; M. Loupé, qui me paraît aussi étranger, peut-être Espagnol. Je souhaiterais de lui pouvoir trouver des amis dans toutes les nations, mais catholiques. Surtout, Monsieur, je vous prie, dans les éclaircissements que vous me donnerez, de me marquer les dates précises des faits. Vous savez que la chronologie et la géographie sont les deux yeux de l'histoire. . . . . »

AU MÊME. — Du 27 juillet 1719.

« . . . . . Envoyez-moi, s'il vous plaît, incessamment tous mes papiers avec vos remarques, avec celles du P. Lelong, et les nouveaux mémoires qu'il peut avoir. Voilà maintenant l'essentiel. Au reste, je suis prêt de retrancher ce que j'ai avancé au sujet de la constitution, quoique la personne dont je tenais ce fait ne me soit nullement suspecte d'être excessivement constitutionnaire; mais vous me permettrez aussi de ne rien dire contre; car je suis résolu, en corrigeant notre histoire, de la purger entièrement de tout ce qui peut offenser qui que ce soit, sauf toujours néanmoins les droits de la vérité. Le P. Lelong m'écrit qu'il vous a donné pour moi plusieurs livres que vous lui avez demandés, avec divers papiers, lettres du P. Malebranche, de M. Coubard, etc. Je voudrais bien que M. Saurin, M. l'abbé Catelan et M. le marquis d'Allemans y pussent joindre quelques-unes de leurs lumières. En tout cas,

nous nous en passerons, car je viens de faire bien des découvertes en relisant les papiers originaux qui m'ont été communiqués par le P. Lelong. J'y ajouterai tout ce que j'ai trouvé ailleurs, et qui me paraîtra devoir être utile à notre dessein. Faites-moi la grâce de me mettre au plus tôt en état d'y travailler. . . . . »

A MONSIEUR LARCHEVÊQUE. — Du 28 août 1719.

« . . . . . J'ai commencé ce matin, jour de saint Augustin, à retoucher notre histoire. . . . »

A MONSIEUR DE MARB. — 10 novembre 1719.

. . . . . Je suivrai, dans la révision de notre histoire les autres conseils que vous me donnez, autant que la vérité le peut permettre; car de supprimer entièrement le fait de Rouen et le fait du P. du Tertre [1], qui ont éclaté au dehors, cela me paraît tout à fait contre le bon sens, d'autant plus qu'il faut bien remplir la vie du P. Malebranche. Vous en serez pourtant les maîtres, car je n'ai point là-dessus de volonté bien forte. Ma santé, grâces au Seigneur, me paraît aussi bonne qu'elle a jamais été. Je l'emploie tous les jours à continuer notre histoire; j'ajoute, je retranche; en un mot, je la refonds tout entière, du moins à l'égard des premiers cahiers, que j'ai trouvés bien négligés en plusieurs endroits. Je commence à revoir l'analyse de la *Recherche*. . »

AU MÊME. — Du 1er avril 1720.

« . . . . Je travaille sans relâche à notre histoire. Vous savez que j'en suis au troisième livre. Je fais actuellement l'analyse de la troisième *Conversation chrétienne*. Plus je relis les ouvrages de notre grand philosophe, plus j'y découvre de beautés. Je ne vois que ceux de M. Descartes qui leur puissent être comparés; mais il me semble que rien ne les

[1] Voyez plus bas, 2e partie.

surpasse. C'est ce qui me console dans mon travail, qui est maintenant plus pénible que jamais, car je ne me presse plus comme au commencement. »

AU MÊME. — Du 12 mai 1720.

« .....J'ai reçu votre lettre avec des nouvelles des deux livres de notre histoire que je vous ai envoyés. Vous me faites plaisir de ne m'en rien dire ni en bien ni en mal, puisque vous ne l'avez pas encore assez bien examinée. Pour en bien juger, il me semble qu'il faut en comparer sans cesse l'exécution avec le dessein et avec les ouvrages du P. Malebranche. A l'égard de la copie que vous en faites faire, ayez soin, je vous prie, qu'elle soit bien correcte pour la ponctuation et pour l'orthographe, aussi bien que pour les alinéas que j'ai tâché de mettre à leur place fort exactement. »

AU MÊME. — 16 juillet 1720.

« Avant que de vous répondre, j'ai voulu avoir de quoi vous écrire. J'ai fini l'endroit qui regarde la princesse Élisabeth, où vous trouverez des choses fort curieuses et fort édifiantes. Avec la grâce du Seigneur, nous commencerons demain celui du P. Le Valois. Je vous avais demandé s'il était à propos de faire le portrait de la compagnie des jésuites, comme j'ai fait, en son lieu, le caractère de la congrégation de l'Oratoire. Vous ne m'avez rien répondu, et je ne puis plus attendre votre réponse, car je crois que c'est ici la place naturelle de ce portrait. Vous m'aviez écrit, avant ma maladie, que vous eussiez souhaité que je fisse ou que je réformasse toutes nos analyses avant tout le reste. Le P. Lelong était de votre avis. Mais vous me permettrez de vous dire que, si vous aviez tout mon dessein dans la tête avec ses tenants et aboutissants, vous verriez que cela n'est nullement à propos. Ainsi, vous ne trouverez pas mauvais que je suive la méthode que je n'ai prise qu'après y avoir bien pensé. Il semble aussi que vous voudriez que je fisse une narration sèche, car vous me faites entendre que je cours

après l'esprit. Non, Monsieur, je vous assure que je ne cours qu'après la vérité. Il est vrai que je tâche de lui donner tous les ornements que je puis, sans néanmoins la rendre méconnaissable. Il me semble que le bon goût le veut ainsi. Je n'écris ni pour des anges ni pour des géomètres ; j'écris pour les lecteurs ordinaires, qui veulent dans un livre quelque chose qui les réveille et qui les pique. Si j'ai tort, je vous prie, avant que de me condamner, de faire le procès à Tite-Live, à Salluste, à Tacite, à Thucydide, à Xénophon et à tous les héros de l'histoire tant ancienne que moderne. Je prends surtout pour modèle les *Mémoires du cardinal de Retz*. Il écrit dans le vrai goût de la narration. Vous conviendrez même, Monsieur, que j'ai plus de raison que tous ces auteurs de chercher quelques ornements dans notre histoire. La plupart des faits qu'ils rapportent se peuvent soutenir par eux-mêmes, au lieu que les miens n'ont rien qui attache un lecteur toujours prêt à bailler à la vue d'un philosophe ou de la philosophie. Conclusion, Monsieur : j'irai toujours mon train jusqu'à ce que l'histoire soit finie. Alors je vous écouterai avec plaisir et avec docilité dans toutes les choses où la raison et le bon goût seront de votre côté ; car je suis convaincu qu'il y a encore bien des défauts dans ce que je vous ai envoyé de notre histoire..... »

Ici périt tout vestige du travail du P. André sur la *Vie de Malebranché*. Vers l'année 1721, arrêté, jeté à la Bastille, comme nous le verrons, tous ses papiers furent saisis, et, ainsi qu'il l'avait appréhendé, tombèrent entre les mains de la société. Parmi ces papiers étaient la *Vie de Malebranche* dans sa dernière forme. Cet ouvrage a donc fini par se trouver à la fois à l'Oratoire et chez les Jésuites. L'Oratoire ne possédait que la première ébauche, et il paraît que, telle qu'elle était, on songeait à la publier ; car, au milieu de notre correspondance, se trouve une

lettre anonyme adressée à M. l'abbé de Marbeuf de l'Oratoire : elle est datée d'Orléans, du 10 janvier 1721.

« Je vous envoie, dit le correspondant anonyme à M. de Marbeuf, une lettre du P. André : je la reçus hier. Je n'ai pu la lire sans laisser couler quelques larmes. Si ses ennemis connaissaient sa vertu et son courage, je ne puis m'empêcher de croire qu'ils seraient eux-mêmes sensibles à ses malheurs. »

Et ailleurs :

« Je vous prie de me faire savoir s'il n'est pas possible d'adoucir un peu certains traits de l'histoire de Malebranche, qui ne peuvent avoir d'autre effet que d'aigrir de plus en plus la société contre l'auteur. »

Par égard pour la situation d'André, l'abbé de Marbeuf s'abstint de publier l'écrit qui lui avait été confié. On ne sait plus aujourd'hui ce qu'il est devenu. Est-ce celui que le P. Tabaraud de l'Oratoire paraît avoir connu et déclare avoir été mutilé par son possesseur actuel ? Il est certain que la bonne édition, s'il est permis de parler ainsi, de la *Vie de Malebranche*, fut saisie par les supérieurs du P. André. En effet, dans une lettre de ce dernier, datée d'Amiens, 18 juillet 1722, et adressée à un M. Mazure, du collége de Laon, à Paris, on trouve ces mots :

« J'avais entrepris l'histoire du P. Malebranche ; Dieu n'a pas permis que je l'ale achevée. A la bonne heure ; il l'a voulu mettre en de meilleures mains. Je le prie seulement d'inspirer à l'auteur qui la réformera et qui la finira un certain esprit d'équité qui lui fasse faire justice à tout le monde, sans respect humain ; sans cela, ce ne serait qu'une histoire de parti. »

Et quelles étaient ces meilleures mains ? Celles d'un jésuite : c'est ce qui résulte d'un passage d'une lettre anonyme et sans date qui se rencontre au milieu de notre manuscrit, et où le correspondant inconnu rend compte, à

une personne dont le nom manque également, de l'embarras où il est de quitter la société des jésuites dont il fait partie, ou d'y rester pour y subir de perpétuelles tracasseries.

« .....Le P. André parle du recteur d'Amiens lorsqu'il dit que la *Vie du P. Malebranche* est restée entre les mains du père recteur..... Et ce recteur est le P. Frogerais [1], qui fut envoyé à Arras pour notre délivrance. »

Quant aux Mémoires et papiers communiqués au P. André par ses amis de l'Oratoire et dont nous avons donné la liste, il put les sauver sous la promesse formelle de ne plus correspondre avec de pareils amis. Dans une lettre datée d'Amiens, du 23 avril 1722, adressée à M. Larchevêque, et dans laquelle il raconte la persécution dont il a été l'objet, le P. André s'exprime ainsi :

« Il a donc fallu céder à la force. Pour tirer de leurs mains les livres et les Mémoires qu'on m'avait prêtés pour faire l'histoire du P. Malebranche, il m'a fallu, contre mon inclination, leur promettre que je n'écrirais plus à ceux dont je les tenais, gens suspects à notre compagnie, mais qui n'en sont pas, à mon avis, moins honnêtes gens. »

Tels sont les renseignements de toute sorte qui nous sont fournis par le manuscrit de Lille sur la *Vie de Malebranche*, que tant de documents authentiques, une si vaste correspondance et le talent du P. André auraient infailliblement rendue bien supérieure à la *Vie de Descartes* par Baillet.

Avant de quitter cet important sujet, nous voulons adresser encore une fois, avec toute la force qui est en nous, notre publique et instante réclamation à celui qui possède encore aujourd'hui les matériaux de ce grand ouvrage. Qu'il sache qu'il ne lui est pas permis de retenir

[1] Voyez plus bas, 2e partie.

le précieux dépôt tombé entre ses mains, encore bien moins de l'altérer. Tout ce qui se rapporte à un homme de génie n'est pas la propriété d'un seul homme, mais le patrimoine de l'humanité. Malebranche aujourd'hui, élevé par le temps au-dessus des misères de l'esprit de parti, n'est plus l'ami de Port-Royal et le confrère de Quesnel; ce n'est plus que le Platon du christianisme, l'ange de la philosophie moderne, un penseur sublime, un écrivain d'un naturel exquis et d'une grâce incomparable. Retenir, altérer, détruire la correspondance d'un tel personnage, c'est dérober le public, et, à quelque parti qu'on appartienne, c'est soulever contre soi les honnêtes gens de tous les partis.

Mais il est temps de laisser là l'histoire de Malebranche pour entrer dans celle d'André. Nous allons la parcourir pas à pas à l'aide de nos manuscrits. Jusqu'ici, nous n'avons puisé que dans le manuscrit de Lille; maintenant nous ferons usage de nos deux manuscrits, mais surtout de celui de Caen, qui embrasse un espace plus considérable de la vie d'André.

DEUXIÈME PARTIE.

HISTOIRE DU P. ANDRÉ.

I. André à Paris, au collége de Clermont, année 1706.

La correspondance renfermée dans le manuscrit de Lille commence en 1707, et nous montre le P. André déjà relégué au collége de La Flèche. Nos nouveaux papiers de Caen remontent un peu plus haut, à la moitié de l'année 1706, et le peignent faisant sa théologie à Paris, au célèbre collége de Clermont, et, pendant ce temps, s'échappant de son collége pour aller assister aux confé-

rences de M. l'abbé de Cordemoy[1], entrant en relation avec Malebranche, et déjà suspect par son goût mal dissimulé pour le cartésianisme. Il paraît que le père recteur du collége de Clermont instruisit le père provincial de la conduite d'André. On résolut donc, dans les conseils de la compagnie, de l'éloigner de Paris, et de l'envoyer dans quelque collége éloigné. Dès qu'André eut connaissance de cette résolution, il fit tout au monde pour la conjurer et obtenir de ses supérieurs de rester à Paris, en apparence pour achever sa dernière année de théologie, en réalité pour poursuivre ses études philosophiques et les relations qu'il avait commencées avec l'école cartésienne. Le 6 juillet 1706, il écrit au père provincial une lettre où, sans avouer ni désavouer les opinions qu'on lui impute, il s'applique à dissiper les mauvaises impressions qui déjà se répandaient contre lui.

« Mon très-révérend père,

« J'apprends depuis quelques jours qu'on m'a étrangement décrié dans votre esprit; mais, étant persuadé que vous avez gardé une oreille pour l'accusé, je ne veux point m'abandonner moi-même ni mériter, si je puis, d'être condamné et peut-être puni sans être entendu. Ce n'est pas d'aujourd'hui, mon révérend père, que je commence à éprouver les traits de la calomnie; il y a longtemps que j'y suis en butte. En voici quelques preuves choisies entre mille. On m'a accusé de rejeter les habitudes spirituelles, et je les ai toujours crues de foi et soutenues comme telles, contre le sentiment de la

[1] Elles avaient pour objet la réfutation et la conversion des hérétiques. L'abbé de Cordemoy était fils du cartésien de Cordemoy, conseiller d'État, lecteur ordinaire du Dauphin, membre de l'Académie française, et dont les œuvres philosophiques forment un in-4° en deux parties; il y en a une quatrième édition. Paris, 1704.

plupart des théologiens. On m'a imputé de nier la tradition des Pères, et j'ai toujours maintenu que la religion ne peut exister sans elle, quoique absolument elle puisse subsister sans l'Écriture. Enfin, mon révérend père, mes calomniateurs me faisaient, au commencement de cette année, donner dans le système du père Hardouin[1], et ils m'accusent aujourd'hui d'en vouloir un tout à fait contraire. J'étais harduiniste, lorsque cela pouvait me perdre, et, parce que la protection de Dieu m'a sauvé de leurs mains, malheur à moi! Me voilà tout à coup devenu malebranchiste. Ouït-on jamais parler d'une si étrange métamorphose! Vous voyez, mon révérend père, que l'un ou l'autre est certainement une calomnie. Mais je puis vous assurer que l'un et l'autre l'est dans le sens qu'ils l'entendent, et apparemment je sais mieux qu'eux ce que je pense. Quel est donc mon crime? Car enfin ces gens de bien, des prêtres qui disent tous les jours la messe, n'auront point accusé un prêtre sans quelque espèce de raison. Il faut donc vous le confesser, mon révérend père, ce crime abominable, indigne de tout pardon : c'est que jamais je n'ai su l'art de jurer sur la foi d'un maître; c'est que je ne reçois sans examen que ce qui part d'une autorité infaillible; c'est que je prends la liberté d'examiner tout le reste à la lumière de la raison et de la foi; c'est que je tâche de distinguer ce qui est du ressort de l'une de ce qui est du ressort de l'autre; c'est que je mets de la différence entre les dogmes de la religion et les explications des Pères et des théologiens, et qu'à leur exemple j'en cherche de meilleures quand les leurs ne me satisfont pas; c'est que j'ose distinguer dans les Pères ce qu'ils disent en qualité de témoins de la foi de leur temps, et ce qu'ils avancent en qualité d'auteurs particuliers; c'est qu'après avoir tout lu sur une matière, je tâche ensuite, pour la posséder, de faire plus d'usage de mon esprit que de ma mémoire ou de l'esprit d'autrui; c'est enfin, mon révérend père, que je parle quelquefois d'idées claires, et que, pour

[1] Le fameux P. Hardouin, qui reviendra bientôt dans ce récit.

bien apprendre la théologie, j'égale presque la méditation des vérités chrétiennes à la lecture des mêmes vérités. Voilà tous mes crimes, mon révérend père; voilà les dangereuses nouveautés qu'on peut m'imputer justement, mais nouveautés sans lesquelles je crois que la recherche des antiquités ne peut que charger la mémoire, sans éclairer, sans étendre, sans perfectionner l'esprit. Et il est si vrai que mes accusateurs n'ont rien de plus fort à m'imputer, qu'ils n'osent entrer dans aucun détail; ou, si quelquefois ils s'y hasardent, ils y réussissent de la manière que j'ai déjà eu l'honneur de vous exposer, c'est-à-dire si heureusement que de leurs accusations vagues et générales ils concluent toujours le contraire de mes sentiments : et, preuve encore qu'ils se défient de la bonté de leur logique, c'est que, lorsqu'on les presse, ils laissent là leurs accusations et se jettent sur mes manières, qu'ils disent être méprisantes, ce qui ferait croire que c'est le feu de la vengeance qui allume leur zèle. Cependant, mon révérend père, j'avoue en cela que j'ai tort, s'ils ont la moindre raison de se plaindre. Mais, grâce au Seigneur, j'ai toujours su distinguer, dans la conversation et ailleurs, les personnes de leurs opinions et les auteurs de leurs ouvrages; et, en tout cas, votre révérence sait assez qu'il ne faut point juger du fonds par la manière, et que ce ne fut jamais une hérésie ni une nouveauté dangereuse que de n'avoir point bonne grâce à parler.

« Excusez, mon révérend père, si je parle avec cette liberté, c'est votre bonté et mon innocence qui me l'inspirent. Je ne crains rien, parce que ma conscience ne me reproche rien; si je vous écris cette espèce de justification, c'est plutôt pour ne pas paraître insensible à la perte de votre estime que pour éviter l'effet des sourdes pratiques de mes bons amis. Votre révérence est trop éclairée et trop équitable pour s'y laisser prendre. Je suis, etc. »

Le père provincial auquel s'adressait André s'appelait

Delaistre[1]. Il ne lui répondit point, et, après deux mois de silence, il se contenta de lui signifier que la résolution de lui faire quitter Paris est arrêtée et qu'il doit s'y soumettre, lui marquant que la raison de sa disgrâce est, en effet, son attachement aux nouvelles opinions, et lui conseillant d'y renoncer.

A MON RÉVÉREND PÈRE LE P. ANDRÉ DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS.

« Mon révérend père,

« *Pax Christi.*

« Je n'ai point fait réponse à la lettre que vous me fîtes l'honneur de m'écrire, il y a environ deux mois, parce que dès lors la résolution étoit prise de vous oster de Paris. Il n'y a point d'autre raison que celle que votre révérence toucha dans sa lettre, trop d'attachement à de certaines nouvelles opinions. Je ne sçaurois vous donner un conseil qui vous soit plus avantageux que de renoncer à tout cela. Et à Paris et à Rome on est résolu de ne point souffrir de pareilles nouveautés. Votre révérence a de l'esprit, et elle aime l'estude. Si elle veut tirer de ces deux choses l'avantage qu'elle doit

[1] La *Bibliotheca scriptorum societatis Jesu*, de l'édition de Southwell, étant de 1676, et les deux suppléments de Caballero (*Bibliothecæ scriptorum societatis Jesu supplementa*, Romæ, 1814 et 1816) ne comprenant que les auteurs qui ont écrit après la condamnation et la dispersion de la société, tout secours nous a manqué pour l'époque intermédiaire, qui est précisément celle d'André. Heureusement nous avons pu nous aider quelquefois de notes sur les confrères du P. André empruntées aux manuscrits de M. de Quens, et que M. Mancel a bien voulu nous communiquer. Ces notes ne contiennent rien sur le P. Delaistre, et il n'est fait aucune mention de ce père jésuite ni dans Moréri ni dans les Mémoires de Trévoux ni ailleurs. Seulement nous rencontrons son nom, *Charles Delaistre*, comme provincial de la compagnie de Jésus dans la province de France, au bas de la permission accordée au P. Bretonneau d'imprimer les sermons de Bourdaloue pour l'avent et le carême, Paris, le 3 janvier 1707. Voyez le Bourdaloue de Rigaud, 1707.

souhaitter, il faut nécessairement qu'elle travaille à effacer de l'esprit des (supérieurs) les impressions qu'on a conçues d'elle. C'est ce que je lui souhaite et à quoi je la prie de tout mon cœur de travailler. Croyez-moi, mon révérend père, c'est le seul moyen que votre esprit, cultivé par beaucoup d'études, produise, dans la suitte, des fruits qui vous soient agréables et qui fassent honneur à la compagnie. Je me recommande à ses saints sacrifices, et suis plus que personne, avec beaucoup de respect, de votre révérence, le très-humble et très-obéïssant serviteur,

« Rouen, 5 septembre 1706.

« DELAISTRE. »

Nouvelle lettre du P. André, plus vive que la première, où, insistant sur la forme plus que sur le fond de l'affaire, il se plaint avec énergie d'être puni comme s'il était coupable, sans avoir été admis à se justifier. André avait alors une trentaine d'années, et il en comptait déjà dix ou douze de service parmi les jésuites.

« 10 septembre 1706.

« Mon révérend père,

« Je sçai trop bien le prix des croix pour murmurer de celle que Dieu m'envoie par vos mains; je m'en tiens honoré, et le remercie de tout mon cœur de la part qu'il me donne au calice de son fils. Mais je ne suis point plus patient que mon maître; vous savez combien de fois il demanda (grâce) à son père, et qu'un coup reçu d'un valet insolent lui sçut arracher une plainte; c'est, mon révérend père, la même que je prends la liberté de vous faire aujourd'hui. Si j'ai mal parlé, si j'ai de mauvais sentiments, que mes accusateurs montrent en quoi; mais, si je n'en ai point d'autres que ceux de la raison et de la foi la plus pure, oserois-je le demander à votre révérence, pourquoi prêter vos mains paternelles à l'injustice des coups qu'ils me portent? Encore si

l'on avoit observé quelque forme de justice à mon égard; mais à peine ai-je été accusé à votre tribunal, dès ce moment j'ai été coupable et condamné. Votre révérence elle-même m'en est un sûr garant; car, si vous n'avez point fait réponse à la lettre justificative que j'eus l'honneur de vous écrire il y a près de deux mois, *c'est*, dites-vous, parce que, *dès lors*, la résolution étoit prise de m'ôter d'ici? Quoi, *dès lors*, mon révérend père? J'ai donc été condamné avant que vous m'eussiez communiqué les accusations de mes ennemis, avant que je sçûsse que j'étois accusé? Est-ce là le procédé d'un père, d'un supérieur, d'un juge? Quel est donc mon crime, ce crime si énorme, qu'il mérite qu'on viole, à mon égard, les droits les plus naturels? Je veux bien m'en rapporter à votre révérence, c'est trop d'attachement à de certaines nouvelles opinions. Voilà, dites-vous, la seule raison de ma disgrâce. Mais, premièrement, quelles sont ces certaines nouvelles opinions? qu'on m'en marque une seule parmi les miennes en matière de foi, ou qui y ait le moindre rapport aux yeux du bon sens; qu'on m'en montre en philosophie même une seule que j'aie tellement embrassée que je ne sois pas prest de l'abandonner à la première lueur de la vérité. Mais, en second lieu, mon révérend père, quand j'aurois ces prétendues nouvelles opinions, puis-je demander à votre révérence d'où elle peut savoir que j'y ai trop d'attachement? M'en avez-vous jamais parlé ou fait parler par vos subalternes? Vous avez passé par ici à votre retour de Rome; m'avez-vous mandé pour m'en avertir charitablement? Et cependant c'est dès lors que ma perte a été résolue. Que le Seigneur en soit loué! Mais je le prie de nous juger tous deux, et de vous pardonner cette violente résolution aussi bien qu'à ceux dont les calomnies vous l'ont arrachée.

« Cependant, mon révérend père, malgré leur crédit et leurs instances, j'ai bien de la peine à croire que vous l'eussiez prise s'ils ne vous avoient empêché d'examiner: 1°. le

tort que vous faites à ma réputation, qui est une chose si difficile à réparer, et si nécessaire dans l'emploi auquel j'espère me destiner avec l'agrément de mes supérieurs; 2°. les circonstances dans lesquelles vous m'ôtez d'ici, je veux dire pendant que vous en ôtez d'autres pour certaines choses qui ont fait bruit, et dont le soupçon pourra bien retomber sur moi par concomitance; 3°. le tort que vous faites à mes études en me privant d'un des meilleurs moyens d'avancer dans les sciences, qui est la conversation des habiles gens que j'avois l'honneur de voir à Paris; 4°. l'injustice et peut-être l'ingratitude de ce procédé, après dix ou douze années du service le plus rude, sept années de régence et quatre années de chambre commune.....

« Voilà, mon révérend père, à peu près toutes mes raisons, et je me flatte qu'il n'y a que des esprits vendus à la prévention qui puissent ne s'y pas rendre; mais par malheur pour moy, et plaise à Dieu que ce n'en soit pas un pour votre révérence, vous m'avez condamné sans m'avoir entendu; de sorte que, quand même je serois coupable, j'aurois toujours droit de me plaindre. Mais, bien loin de l'être, mon révérend père, j'en atteste mon Dieu et mon juge, je maintiens que je n'ai point de sentiments en matière de foi qui ne soient entièrement conformes à l'Écriture, à la tradition, aux définitions des conciles généraux et aux décisions des papes généralement reçues, et qu'en matière même de philosophie j'embrasse toujours les opinions qui me paroissent les plus favorables à la religion catholique.

« C'est à vôtre révérence à juger maintenant si, en ce qui regarde mes pensées, je suis plus croyable que ces délateurs téméraires que je sais ne m'avoir accusé que sur des ouï-dire ou sur des malentendus; en tout cas, la chose est bien aisée à vérifier. Falloit-il donc, mon révérend père, flétrir, en matière de doctrine, un prestre, destiné apparemment à enseigner ou à prêcher, sur le seul témoignage de ses ennemis? Falloit-il au moins, je le répète encore, me condamner

sans me convaincre, et résoudre ma perte sans m'avoir entendu ? En vérité, mon révérend père, ce procédé me paroît si irrégulier que j'ai peine à le croire, malgré même le témoignage de votre lettre. En effet, on ne m'a point encore intimé les ordres de votre révérence. Ainsi, je vous prie de trouver bon que j'attende encore une réponse de votre part avant que je me résolve à vous croire capable d'une pareille injustice.

Je suis, en attendant, avec tout le respect possible, aux ordres du Seigneur, etc. »

La réponse ne se fit pas attendre. Quoique toujours emmiellée dans les termes, elle est, au fond, péremptoire et décisive : le P. André doit quitter Paris.

« A MON RÉVÉREND PÈRE, LE R. P. ANDRÉ, DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS.

« Mon révérend père,

« *Pax Christi.*

« Je souhaiterois que votre révérence n'eust point pris les engagements qu'elle m'a mandé qu'elle a pris avec certaines personnes; j'espère, néanmoins, que cela ne l'empeschera pas de se rendre à la Flèche au temps ordinaire. Puisque Dieu lui envoye une croix, il ne manquera pas de lui donner les forces nécessaires pour la porter. Je prie nostre Seigneur qu'il la comble de bénédictions dans tous les lieux où elle sera. Je me recommande à ses SS. SS. et je suis, plus que personne, avec beaucoup d'estime et de respect, de votre révérence, le très-humble, etc.

« A Brest[1], le 17 de septembre 1706.

« DELAISTRE. »

[1] On voit, par les lieux mêmes d'où le père provincial écrit à André et par un autre passage de la lettre latine d'André au père général (*dum ipse huc* (Paris) *ex provinciæ lustratione redux*), que le P. Delaistre, provincial de France, et résidant ordinairement au centre de la province, à Paris, au collége de Clermont, était alors en tournée dans

André tente un dernier effort; il demande une dernière fois justice au père provincial, et toujours inutilement.

« Mon très-révérend père,

« Je vois bien que votre révérence a des affaires plus pressées que celle de me faire justice, ou plutôt de se la faire à elle-même en justifiant le procédé qu'elle suit à mon égard. Je vous en conjure encore une fois au nom de Jésus-Christ, et pour votre honneur autant que pour le mien : vous m'avez condamné sans m'avoir convaincu, sans m'avoir averti, sans m'avoir entendu, et pour avoir, dit-on, violé une loi qui n'étoit pas encore portée. N'ai-je pas droit de vous demander de deux choses l'une, ou de me justifier, ou de me convaincre? Entrez, je vous prie, dans le détail des accusations formées contre moi, marquez-le-moi, au nom de notre commun juge; et, pour vous faciliter ma conviction, je ne demande qu'à être convaincu de faux ou de nouveauté dangereuse dans une seule de mes opinions théologiques ou philosophiques, pour passer condamnation sur toutes les autres. Encore une fois, mon révérend père, je ne demande point

sa province, d'abord à Rouen, puis à Brest, d'où cette dernière lettre est écrite. La province de France proprement dite n'était qu'une des provinces dans lesquelles la compagnie de Jésus avait divisé pour elle le royaume de France, à savoir, la province de France proprement dite, *Franciæ provincia*, qui possédait les colléges de Paris, Pont-à-Mousson, la Flèche, Bourges, Verdun, Nevers, Eu, Rouen, Rennes, Moulins, Amiens, Reims, Nancy, Caen; la province d'Aquitaine, *provincia Aquitaniæ*, qui comprenait les colléges de Bordeaux, Agen, Périgueux, Limoges, Poitiers, Saintes; la province de Lyon, *provincia Lugdunensis*, Lyon, Avignon, Tournon, Chambéry, Dijon, Dol, Besançon, Vienne, Embrun, Carpentras, Sisteron; la province de Toulouse, *provincia Tolosana*, Toulouse, Billom, Mauriac, Rodez, Auch, le Puy, Béziers, Cahors, Albi. Tel est, du moins, le dénombrement que donne le *Catalogus* de Ribadeneira, 2e édit., Antwerpiæ, 1613. Depuis, jusqu'en 1706, la compagnie avait fort augmenté le nombre de ses colléges, et la France jésuitique s'était accrue de plusieurs provinces,

grâce; il vous seroit libre de me refuser; je vous demande justice, justice pure, telle qu'on l'accorde aux plus scélérats dans la plus inhumaine barbarie; mais que je sois justifié si je ne suis point criminel. C'est ce que j'attens de votre révérence avant que de partir, etc. »

« A MON RÉVÉREND PÈRE, LE R. P. ANDRÉ DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS.

« Mon révérend père,

« *Pax Christi.*

« Je n'ay rien fait sur ce qui regarde votre révérence qu'après une meure délibération et avec conseil de gens fort sages; c'est tout ce que je puis vous dire quant à présent. Je croyois que le révérend père recteur avoit dit à votre révérence que c'estoit à la Flèche où elle devoit achever sa théologie. C'est avec regret que je la voy dans une disposition si contraire à la parfaite obéissance. Je la prie d'y faire une sérieuse réflexion. Je me recommande à ses SS. SS. et je suis plus que personne, avec beaucoup d'estime, de votre révérence, le très-humble, etc.

« DELAISTRE. »

Dans cette extrémité, André prend le parti de porter plus haut sa plainte et de s'adresser à Rome, au général même des jésuites. Il lui écrit en latin, le 29 septembre 1706, une lettre où il demande hardiment justice de la conduite du P. provincial à son égard, et, en l'accusant de partialité, déclare au père général et nous apprend à nous-mêmes qu'il y avait, dans la société de Jésus, plus d'un membre qui, comme André, inclinait aux nouvelles opinions et les professait même. Il indique un de ses confrères qui avait encouru la même accusation et une plus forte encore, mais qui s'en était tiré à l'aide de puissants protecteurs. Quel était ce jésuite encore plus cartésien

qu'André ? Quels étaient ces professeurs de philosophie et de physique qui enseignaient la doctrine de Descartes et de Malebranche ? La charité du P. André ne lui permet pas de les nommer. La latinité de cette lettre est peu sévère, mais facile, et le ton en est remarquablement énergique.

Une plainte aussi vive ne dut pas plaire beaucoup à Rome. Le général des jésuites [1], Michel-Ange Tamburini, se contenta de faire avertir le P. André de se tenir tranquille et d'obéir à ses supérieurs, qui d'ailleurs pouvaient avoir encore d'autres motifs que son attachement à des nouveautés dangereuses pour l'envoyer de Paris à la Flèche. Cette lettre, que nous n'avons pas, parut au P. André une injustice nouvelle, contre laquelle il réclama de nouveau auprès du général lui-même. Cette réclamation est plus vive encore que la première. Elle abonde en détails curieux ; elle renferme une défense de l'orthodoxie de Descartes et de Malebranche, et, quoique toujours d'une latinité peu sévère, elle s'élève quelquefois jusqu'à l'éloquence.

Tout fut inutile, et pourtant André croyait bien avoir pris toutes les mesures nécessaires pour réussir. En même temps qu'il s'adressait au père général, il avait eu soin d'écrire à un de ses confrères et amis le P. Deschamps [2],

[1] Élu tout récemment dans la quinzième assemblée générale, le 31 janvier 1706, et mort en 1730. Nous retrouverons plusieurs fois ce personnage dans la suite de l'histoire d'André.

[2] Ce ne peut être le P. Étienne Deschamps, auteur du livre *de Hæresi Jansenianâ ab apostolica sede merito proscripta* (la dernière édition par le P. Souciet est de Paris, in-fol., 1728) et de plusieurs autres ouvrages célèbres dans leur temps, né à Bourges en 1613, mort à la Flèche au mois d'août 1701. Voyez les Mémoires de Trévoux, janvier 1702, et le Dictionnaire de *Moreri*, art. Champs (des).

qui était alors en Italie, et de lui demander son appui auprès du révérend père assistant pour le royaume de France, le P. Daubenton [1], qui ne pouvait manquer d'avoir du crédit sur l'esprit du général de la compagnie. Par les mains du P. Deschamps, il envoya au P. Daubenton une relation de toute l'affaire, intitulée *Relation fidèle*, où il fait connaître toute sa correspondance avec le révérend père provincial Delaistre, et reproduit à peu près tout ce que nous avons vu dans les lettres précédentes.

Il suffira de donner les deux passages de cette relation où le P. André fait allusion aux deux cartésiens de la compagnie qu'on épargnait tandis qu'on le frappait, et où il nous apprend que le recteur du collége de Clermont, qui l'avait dénoncé sans l'avertir, était le célèbre Letellier [2].

[1] Le P. Guillaume Daubenton était né à Auxerre en 1648, entré dans la compagnie en 1665, recteur du collége de Strasbourg quand la France acquit l'Alsace, puis confesseur d'Anne-Victoire, mère de Philippe V, ce qui le conduisit à devenir celui de ce prince quand il monta sur le trône d'Espagne. Il partit, en 1700, pour aller remplir cet emploi; mais il se forma bientôt contre lui un parti puissant, et il revint en France. En 1706, il fut député à Rome pour la quinzième congrégation générale de sa compagnie, et il y fut élu assistant général pour la nation française; peu s'en fallut même, dit Moreri, qu'il ne fût élu général au lieu du P. Tamburini. C'est en ce poste que nous le rencontrons dans cette partie de l'histoire du P. André. En 1716, Philippe V le rappela en Espagne, et il fut de nouveau le confesseur de ce roi. Il mourut à Madrid le 7 août 1723. Voyez dans Moreri la liste de ses ouvrages, qui ne sont pas fort importants.

[2] Michel Tellier ou Letellier, l'un des plus grands ennemis du jansénisme (voyez dans Moreri l'énumération des ses ouvrages contre Arnauld et contre Quesnel) et aussi du cartésianisme; car on lui a attribué des Réflexions sur la vie de Descartes, qui pourtant, d'après Moreri, sont réellement de son confrère le P. Boschet. Letellier était né à Vire en Normandie, en 1613; il fit ses études à Caen, au collége des Jésuites, entra dans la compagnie en 1661, et passa successivement par les emplois de régent, de recteur et de provincial. C'est comme recteur du collége de Clermont (depuis collége de

« Le père provincial retient à Paris plusieurs personnes dont deux notamment ont, l'année dernière, enseigné publiquement plusieurs points de la doctrine de M. Descartes et du P. Malebranche ; leurs cahiers et leurs thèses en font foi, et surtout les cahiers et les thèses de celui qui finissoit son cours, et qui par conséquent pouvoit être envoyé en province plus honnêtement et plus justement que moi. Or, mon révérend père, si ces deux personnes ne sont point coupables pour soutenir la doctrine de M. Descartes et du P. Malebranche, je ne suis point coupable d'estimer les personnes de ces deux auteurs.

« . . . . Que veut dire ce silence affecté des supérieurs à mon égard, et ce soin extrême d'éviter l'éclaircissement des faits avancés contre ma doctrine ? Mais surtout que veut dire le silence du père Le Tellier ? J'ai vécu une année entière avec lui ; il a été mon recteur pendant six ou sept mois ; il m'a vu en particulier, et je l'ai vu de même assez souvent ; et cependant, mon révérend père, ce grand ennemi de tout ce qui s'appelle nouvelles opinions pourra dire à votre paternité qu'il ne m'en a jamais ouvert la bouche ; silence d'autant plus remarquable que c'est au temps seul de son rectorat qu'on rapporte tous mes crimes, qu'il étoit informé de tout et qu'il n'épargnoit personne. Tout cela, mon révérend père, est bien convaincant en ma faveur. Mais, nonobstant la justice de ma cause, je ne sais encore ce que je dois espérer. Je vois beaucoup d'innocens accusez, mais je n'en vois point de justifiez ; ou si, quelquefois on en justifie, ce n'est que de bouche et non d'effet. Je porte mes plaintes à trois cents lieues de moi, et l'on sçait assez que, de loin, la peine dont on se plaint diminue toujours aux yeux du juge, et le crime qu'on impute augmente encore davantage.....

Louis le Grand) qu'André paraît l'avoir connu. A la mort du P. La Chaise, en 1709, Letellier fut nommé confesseur de Louis XIV, et, après la mort de ce monarque, il fut envoyé à Amiens et ensuite à la Flèche, où il est mort en septembre 1719.

Dieu m'est témoin que je les aime et respecte (ses accusateurs) en Jésus-Christ. Je prie Dieu pour eux chaque jour à l'autel, et, si je suis exaucé, ils seront plus heureux que moi. J'aurois pu, mon révérend père, user de récriminations à leur égard ; mais à Dieu ne plaise que je me justifie en les accusant ! A peine ai-je pu me résoudre à nommer dans ma lettre ceux que je ne pouvois me dispenser de nommer sans trahir la justice ou mon innocence. J'ai toujours appréhendé de leur faire le mal qu'ils m'ont fait, et pour lequel je voudrois qu'une entière justification me pût mettre en état de leur rendre mille biens. Ni la collusion des supérieurs, ni l'acception de personnes dont ils ont usé en me maltraitant, ni le refus qu'ils m'ont fait des chefs d'accusation formés contre moi, ni leur dureté, ni leurs artifices, ne m'obligeront jamais à rompre la charité. »

La Relation fidèle est accompagnée d'une lettre, datée du 20 septembre 1706, où l'on remarque le passage suivant sur ses accusateurs :

« Il (le P. provincial) m'a puni sur la seule foi de mes accusateurs, dont je sçai, en général, que la plus part ont bien de la peine à voir autre chose que du blanc et du noir dans les livres, dont quelques-uns avoient l'esprit envenimé contre moi par certains rapports que des personnes charitables ont faits du peu d'estime qu'il m'est échappé de témoigner pour leurs écrits, dont enfin le principal notoirement ne connoît ni antiquités ni nouveautés, n'ayant pas mis le nez dans un livre depuis plus de trente ans, excepté peut-être dans des registres et dans son bréviaire. Voilà cependant, mon révérend père, l'habile homme dont une seule parole justifie et condamne [1], fait venir à Paris et chasse qui bon lui semble, ce qui fait dire dans la province que, depuis 15 ou 20 ans, il n'y a point eu de provincial

[1] Nous ne soupçonnons pas quel peut être ce personnage.

en France, et ce qui fait dire au R. P. Delaistre même, pour consoler ceux qu'il laisse à la Flèche ou qu'il y envoie, qu'il a les bras liés et qu'il est bien fâché de n'être pas maître de rendre justice à leur mérite..... Grâce à cette injustice et à la précipitation de mon juge, je vais passer dans la province pour un esprit dangereux, indocile, entêté, et pour tout ce qui plaira à la médisance et à la passion de mes ennemis. C'est de quoi, mon révérend père, je demande justice au révérend père général, et je vous conjure, au nom de Jésus-Christ, de solliciter auprès de lui le rétablissement de ma réputation. Le P. Deschamps, avec qui j'ai eu l'honneur de vivre, pourra bien vous dire si je suis tel qu'on veut le faire accroire.... »

Nous rencontrons ici un honnête homme, modéré, bienveillant, plein d'affection pour André, qui s'offre de lui être utile et lui donne au moins d'excellents conseils; nous voulons parler du P. Deschamps. A peine a-t-il reçu la lettre d'André qu'il se met en campagne pour le servir, et s'empresse de l'informer du résultat de ses démarches.

« Lorette, le 2 décembre 1706.

« Mon révérend père,

« .... Vous me faites plaisir de me croire parfaitement de vos amis et dans vos interests; je le suis en effet, et je ferai toujours mon possible dans la suitte pour vous en convaincre. J'ay pris toute la part possible à la peine qu'on a faite à votre révérence; il est certain qu'elle méritoit un autre traitement et qu'on devoit plus d'égard à l'application que je sçay qu'elle a toujours eue à ses devoirs. Aussitost sa lettre receue, comme j'étois à Lorette alors, et que je ne pouvois pas bien agir par moy même, j'écrivis aussitost au R. P. Malescat [1] en luy envoyant aussi votre lettre, et le

[1] *Sic.* Ce père jésuite nous est entièrement inconnu.

priois de la lire, après quoi je le conjurois de voir avec le révérend père assistant ce qu'on pouvoit faire pour vous rendre service; que vous estiez de mes amis, et qu'ainsi j'avois à cœur ce qui vous regardoit comme si c'estoit moi mesme. J'écrivis en mesme temps au révérend père assistant que celuy dont le P. Malescat luy parleroit étoit de mes amis, et que je le priois de lui donner sa protection comme à moy mesme. Le mercredi dernier, premier décembre, je reçus sur tout cela une lettre de l'un et de l'autre. Le premier, étant en retraite, n'avoit pu encore parler au P. Daubenton, estant fort éloigné de la pénitencerie de Saint-Pierre, mais il m'assure qu'il le fera de tout son cœur pour me faire plaisir. Voici la lettre du second, qui apparemment avoit desja entendu parler de votre affaire:

« Je voudrois bien pouvoir rendre service à vostre amy, « mais la chose n'est pas possible, les études estant déjà « commencées. Notre père veut absolument exterminer les « nouvelles opinions, et un père qui est icy, qui connoît « votre ami, a confirmé qu'il a du penchant pour les nou- « veautés (je ne sçay pas quel est cet homme qui a parlé « ainsi). D'ailleurs le père achève sa théologie; il ne con- « vient pas, pour quelques mois de séjour à la Flesche, de « chagriner votre provincial qui l'y a envoyé. Si, dans la « suitte, je puys luy estre bon à quelque chose, je tascheray « de le servir avec ardeur; c'est de quoy vous pouvez l'as- « surer. »

« Par cette lettre vous voyés, mon révérend père, quelles sont mes diligences pour vostre service, et combien je suis porté à vous faire plaisir. Le R. P. Daubenton fera ce qu'il promet, n'en doutez pas. C'est un homme fort judicieux, qui ne peut souffrir qu'on pousse un homme pour quelques fautes qui peuvent luy estre échappées. Je croy que, sur la lettre que j'ay l'honneur de vous écrire, votre révérence fera bien de lui en écrire une pour le remercier de sa bonne volonté et luy demander sa protection. Car, entre nous, de la

manière dont je vois que les choses vont à Rome, cela va quelquefois plus loin qu'on ne voudroit. Les objets les plus petits, quoyque éloignés, s'y grossissent fort souvent; j'espère cependant qu'il n'en arrivera rien de plus fascheux à votre révérence. Je la prie de m'écrire ce qui se passera sur cela, et de croire que j'auray un soin particulier de ce qui la regardera. Si vous écrivés au P. Daubenton, taschez de faire une lettre honneste qui n'ait aucune aigreur contre le père provincial. Contentez-vous seulement de justifier doucement vostre conduite, et de parler toujours avec beaucoup de soumission; car le P. Daubenton ne manquera de lire vostre lettre à nostre père, qui se faira un plaisir de voir de vostre part une justification douce et honneste. »

Le P. Deschamps ajoute quelques détails sur la manière dont il passe sa vie en Italie, et il montre des sentiments tout français, ce qui fait voir que dans la société même de Jésus il y avait des membres en qui l'esprit de corps et l'absolue obéissance à un chef étranger n'avaient point étouffé la conscience de la patrie.

« Je suis icy dans un lieu où l'on respire la sainteté, par rapport à la sainte maison de la Vierge qu'on y possède, mais où il est aisé de s'ennuyer et de se dégouster, si on ne sçait charmer et son ennuy et son dégoust. On y est parmy les Italiens presque tous ordinairement ennemis des François, et qui n'ont pas plus de joye que quand ils en apprennent les mauvais succès; je n'en excepte pas nos jésuites, qui, dans leur cœur, en sentent une vraye joye, quoyqu'à l'extérieur ils la dissimulent à cause de moi. Outre qu'il n'est pas permis de parler de nouvelles à cause des différentes nations, ils sont bien convaincus que je ne serois pas homme à souffrir qu'ils parlassent désavantageusement de la nation. Nos tristes expéditions d'Italie les rendent tout fiers, et, si les succès de Philippe V en Espagne ne diminuoient leur

joye, ils seroient insupportables. On se figure en France une tout autre idée de l'Italie que ce n'est en effet. C'est un pays plus vilain qu'il n'est beau.....

« Adieu, mon cher père, une autre fois davantage. Croyez-moi avec toute la sincérité possible votre, etc.

« DESCHAMPS S. J. »

Il paraît que le P. Daubenton intervint en effet en faveur d'André, et, sans changer la résolution arrêtée de l'envoyer à la Flèche, obtint du moins qu'on l'y laisserait un peu tranquille. D'après le conseil du P. Deschamps, André s'empressa de remercier le P. Daubenton. Cet homme, qui se révoltait si fièrement contre l'injustice, s'adoucit tout à coup dès qu'il entend des paroles d'affection : il se résigne au mal que lui font ses ennemis et remercie avec tendresse du bien qu'on a voulu lui faire.

« Je prie Dieu, écrit-il au P. Daubenton, je prie Dieu, qui sonde les cœurs, de vous découvrir tout le mien et de vous faire sentir toute la douceur qu'il y a à obliger un homme reconnoissant. C'est un plaisir dont il se contente lui-même, et le seul fruit qu'il attend de ses bienfaits. Je le conjure par Jésus-Christ d'ajouter par ma reconnoissance autant de bien que vous m'en avez voulu faire et autant de plaisir que vous avez pris de peine pour me tirer de l'oppression. Il est vrai que j'aurois bien plus de satisfaction à m'acquitter moi-même de ce que je dois à votre révérence, mais l'état où elle est et l'état où je suis me rendent insolvable; j'ai recours à celui qui s'est chargé de payer les dettes des pauvres; je le prie de répondre pour moi parce que je souffre violence. »

Le P. Daubenton envoya de Rome au P. André le billet suivant, plein de bonté et de sagesse.

« A Rome, ce 29 mars 1707.

« Mon révérend père,

« *Pax Christi.*

« Je n'ai pas mérité le remerciement que votre révérence a la bonté de me faire, si ce n'est qu'elle compte pour quelque chose la volonté que j'ai eue de lui rendre service. Je vous conseille, mon révérend père, de vous en tenir à votre dernière lettre, et de passer tranquillement quelques mois qui vous restent de votre théologie. La meilleure apologie est la bonne conduite que je suis assuré que vous tiendrez. Je doute que notre père réponde à votre lettre, qui a paru ici aussi vive qu'elle est spirituelle. Ne pouvant vous servir dans la conjoncture présente, je souhaite de trouver d'autres occasions où je puisse vous mieux marquer l'estime particulière avec laquelle je suis, dans l'union de vos SS. SS., mon révérend père, votre, etc.

« G. DAUBENTON, S. J. »

André répond immédiatement au P. Daubenton : il suivra les conseils qu'on lui donne ; il renonce à l'appel qu'il avait adressé à Rome, il renonce à la philosophie et à la théologie, il renonce même aux mathématiques et aux sciences ; il se propose d'entrer dans la carrière de la prédication. En même temps il écrit à son ami le P. Deschamps pour lui annoncer les mêmes résolutions ; mais le ton de cette dernière lettre n'est pas tout à fait celui d'une résignation absolue : il pardonne à ses ennemis, mais il s'en moque un peu, et, dans son exil de La Flèche, il conserve les sentiments qui l'animaient au collége de Clermont à Paris.

LETTRE AU P. DAUBENTON.

« Mon très-révérend père,

« Je suivrai le conseil que votre révérence me fait l'honneur de me donner ; et, quoique le silence du révérend père général me paroisse encore plus choquant que sa précé-

dente réponse, je ne m'en plaindrai qu'au Seigneur; il sait si j'ai tort; mais, bien loin de lui demander justice, je lui demanderai toujours grâce pour mes accusateurs et pour mes juges. Je ne veux plus défendre mon innocence aux dépens de la leur. J'abandonne mon appel que je croyois être dans les formes, comme mon bon droit que je croyois être incontestable : je sacrifie tout au bien de la paix et à la déférence que je dois à vos conseils. Si mes ennemis en veulent davantage, ils n'ont qu'à parler : je suis prêt, mon révérend père, à tout ce que la raison et l'Évangile me permettront de faire pour leur satisfaction. Désormais je veux bien renoncer à la philosophie et à la théologie, de peur que l'ardeur que je pourrois avoir pour approfondir la nature et la religion ne me suscite encore quelque méchant procez. Je laisse à d'autres l'emploi d'écrivain, où, dans la mauvaise réputation que l'on m'a faite, on ne manqueroit pas de chicaner toutes mes syllabes. Je renonce aux mathématiques à cause du rapport naturel qu'elles ont avec ce qu'on appelle la nouvelle philosophie, et plus encore à cause du mauvais penchant qu'elles donnent pour une autre méthode que la scholastique. Enfin, mon révérend père, je suis résolu d'entrer dans la prédication avec l'agrément des supérieurs, et de sacrifier toutes les sciences à la simplicité de la foi. Je ne veux plus savoir que Jésus-Christ ni enseigner autre chose que son amour. C'est, si je ne me trompe, le seul parti qui me reste à prendre dans la compagnie. Si votre révérence juge que mon dessein puisse tourner à la gloire de Dieu, je la prie de m'y aider. Depuis ma disgrâce, je n'ai trouvé de bonté qu'en vous; la douceur de vos lettres m'a consolé des rigueurs de la persécution. Parmi les coups qu'on m'a portés à Rome et de Rome, j'ai trouvé dans votre révérence un asile à mon malheur. Grâces à Dieu par Jésus-Christ, je n'ai pas tout à fait été abandonné à ma foiblesse. Le Seigneur, en m'affligeant, m'a préparé un consolateur et le plus capable d'adoucir mes peines. Je le remercie,

mon révérend père, de me l'avoir donné, et votre révérence de l'avoir été.

« Je suis, etc. »

LETTRE AU P. DESCHAMPS.

« Mon révérend père,

« Je suis très-sensible aux bontés que votre révérence me témoigne dans sa lettre, et très-reconnoissant des peines qu'elle a bien voulu prendre pour mes intérêts. Le révérend père assistant m'en a rendu témoignage dans celle qu'il m'a fait l'honneur de m'écrire. Je fais aujourd'hui réponse à ce révérend père pour le remercier du bien qu'il m'a voulu faire en votre considération, et principalement de la promesse qu'il m'a faite d'écrire en ma faveur à notre révérend père provincial. Je n'ai pas jugé à propos de joindre une apologie à mon remercîment : je suis las d'être toujours en posture de criminel. Ajoutez, mon révérend père, que, tandis qu'on ne m'accuse qu'en général, je ne puis me justifier que d'une manière vague, et par conséquent d'une manière inefficace. Cependant j'ai cru devoir répondre à une lettre fort cavalière que l'on m'a écrite au nom du révérend père général. J'ai inséré un mot dans ma réponse pour cet homme officieux qui m'a montré tant de charité à Rome..... Je finis par quelques nouvelles. Nous avons ici le P. Duclos [1], qui y est venu se rétablir d'un mal de poitrine et d'une extinction de voix, qu'il a gagnés, dit-on, en travaillant avec trop d'application à ses Cas de conscience. Nous avons déjà reçu trois lettres de notre révérend père général [2] : la première contre le cartésianisme; la seconde contre les cheveux longs; la troisième, qui commence par *Non sine stupore et indignatione audivimus,* est contre un de nos pères qui avoit avancé en récréation qu'il n'étoit point de foi que l'Église fût infaillible dans les faits non dogmatiques. »

[1] Nul renseignement sur ce père ni dans Moréri ni dans les *Mémoires de Trévoux* ni ailleurs.

[2] Tamburini.

II. André à la Flèche, année 1707 et 1708.

Voilà donc le P. André établi, au commencement de l'année 1707, dans ce même collége de la Flèche qui avait servi de berceau à Descartes, et qui servait maintenant de lieu d'exil à un de ses derniers disciples. C'est dans cette situation que nous le montre la première correspondance. Il y cultive en paix ses études et ses amitiés de Paris. Dans trois lettres à Malebranche, du 12 février, du 9 mars et du 30 avril 1707, il lui rend compte des lettres qu'il a reçues d'Italie, et de celles qu'il a écrites, de l'éloge qu'il y a fait de Descartes et de Malebranche, des petites conquêtes qu'il ménage autour de lui à la philosophie, ici dans un jeune jésuite de la Flèche, appelé de La Pillonière, là dans une demoiselle de la Pidoussière, « jeune personne, dit le P. André, fort sage et fort spirituelle, qui, depuis cinq ou six ans, n'a de goût que pour l'Évangile et la recherche de la vérité, » enfin de la résolution qu'il a prise de se livrer à la prédication, comme il l'avait annoncé au père Daubenton ; et il paraît qu'il avait commencé à exécuter cette résolution, si on en juge par le volume de sermons inédits trouvés parmi ses papiers [1].

A MON RÉVÉREND PÈRE LE TRÈS-RÉVÉREND P. MALEBRANCHE, PRÊTRE DE L'ORATOIRE, RUE SAINT-HONORÉ, A PARIS.

« Mon très-révérend père,

« La bonté que vous ne vous lassez point de me témoigner m'oblige à vous faire une confidence que je ne ferois à nul autre. J'ai reçu depuis peu trois lettres d'Italie, deux de Rome et une de Lorette, qui m'ont mis dans la nécessité

[1] Voyez plus haut, p. iv.

d'écrire à notre révérend père général, pour me justifier des nouveautéz prétendues dangereuses dont vous sçavez que l'on veut bien m'accuser. Mais, comme les accusations n'ont été jusqu'ici que générales, ma défense l'a été de même, à un article près, qui regarde l'estime que j'ay toujours marquée pour deux célèbres auteurs, et qui de tous mes crímes est le seul que j'avoue : je n'ay pas cru que la vérité m'obligeât encore de parler, ni que la justice me permît de me taire. Je vous envoie, mon révérend père, cet article de ma lettre [1], et vous prie de me dire ce que vous en pensez, afin que je sache, à l'avenir, la conduite que je dois tenir à cet égard. Après avoir montré, par le silence affecté de mes juges et par les défaites de mes accusateurs, qu'on ne peut avec sujet m'imputer de nouvelles opinions, je continue de cette sorte :

« At certe, inquiunt, magnam de Cartesio, magnam de « Malebranclo opinionem habes. At, R^de^ adm. pater, quo in « Europæ angulo nova æstimari hæc opinio potest? Quis « eam nescit tam antiquam esse quam libros autorum illo« rum, tam communem quam viros eruditos? Sed quoniam « huc demum recidit tota accusatorum meorum criminatio, « ac proinde totum meum crimen, videamus, quæso, qui« nam homines illi sint, quos aliquanti facere tantum est « scelus.

« 1°. Autores sunt ita catholici, ut Cartesius quidem in « Batavia degens a ministris calvinianis pro dissimulato je« suita haberetur; Malebrancius autem contra Arnaldum « aliosque jansenistas multa scientiæ mediæ evidenter fa« ventia de gratia et libertate conscripserit. Ergo illos lau« dare nec suspectum apud nos videri debuit, nec invi« diosum.

« 2°. Ita docti sunt, tantumque luminis in omnes discipli« nas intulerunt, ut constet apud Europæ totius eruditos

[1] La lettre latine du 29 septembre 1706 que nous avons supprimée.

« per methodum Cartesii, quam perfecit Malebrancius, intra « annos sexaginta plures inventas esse veritates, saltem in « physicis ac mathematicis, quam per antiquam methodum « intra duo annorum millia. Quid ergo periculi videtur esse, « si de illis bene sentiendo toti Europæ non dissentias?

« 3°. Quis dicat in cæteris etiam disciplinis tantam eos « famam apud philosophos, non dico istos vulgares, sed ma- « thematicos, gratis et sine ullo veritatis auxilio comparasse? « Imo quis tam hospes in philosophia est, qui multa ab ipsis « ingeniose et vere inventa esse nesciat? Ita, R^de^ adm. pater, « si qua apud illos autores falsa ac nova reperiuntur, multa « apud eosdem vera atque adeo multa antiqua sunt. Non « ergo scelus videtur homines eruditis omnibus approbatos, « ab Ecclesia adhuc indemnatos, alicujus pretii æstimare; et « si quid in eorum libris veri affulgeat, non autoribus, sed « veritati injuriam facit, qui verum illud, quia fortasse cum « falsis mistum est, recusat agnoscere. Nemo igitur eo dun- « taxat nomine reus fieri potest, quia cum domino Descartes « aut cum patre Malebranche aliquas habet communes sen- « tentias, sed tantum, si forte communes defendat errores. « Hoc erat, R^de^ adm. P. quod de me accusatores meos osten- « dere oportebat. »

« Vous voyez, mon révérend père, que je n'ai rien voulu dire dont l'envie même et la médisance ne puissent tomber d'accord. Mais je vous avoue que j'ai eu bien de la peine à me tenir dans ces bornes, et à m'empêcher de donner un article tout entier au mérite de l'un de ces auteurs et à la reconnoissance que je dois à ses bontez. Il a fallu pourtant me faire violence, de peur que, si une fois j'eusse entamé la matière, mon zèle n'oubliât les lois de la prudence, pour n'écouter que celles de la justice. C'est pourquoi j'ai suivi la règle *noli esse nimium justus,* et je suis persuadé que j'ai eu plus de peine à faire cette faute, que vous n'en aurez à me la pardonner. Je vous prie, mon révérend père, d'être aussi persuadé que, si je vous ai peu distingué dans ma lettre, je

vous distingue infiniment dans mon estime et que je suis, avec toute celle qu'on peut avoir,

« Mon très-révérend père,

« Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

« A la Flèche, ce 12 février 1707.

« ANDRÉ,

« de la compagnie de Jésus. »

A MON RÉVÉREND PÈRE, LE R. P. MALEBRANCHE, PRÊTRE DE L'ORATOIRE, RUE SAINT-HONORÉ, A PARIS.

« Mon très-révérend père,

« La vérité vient de faire ici une conquête qui tient du miracle. Un de nos jeunes pères, d'un esprit et d'une vertu rares, avait eu le malheur de tomber, au commencement de sa théologie, entre les mains d'un certain savant, le plus entêté anti-cartésien qui fut jamais. Les leçons d'un si bon maître l'avoient tellement prévenu contre la raison, qu'il la regardoit comme l'ennemie mortelle de la foi. De là vous pouvez juger quelle opinion il avoit de vos écrits. Il y voyoit clairement établies toutes les erreurs que vous y combattez; et, parce que saint Augustin est manifestement des nôtres, il auroit juré, sur la foi de son maître, que l'on prête à ce Père tous les ouvrages qu'on lui attribue. Ce n'est pas tout, mon révérend père : il avoit commencé un grand poëme françois [1], dont vous étiez le héros à contre-sens, afin, disoit-il, de désabuser agréablement le monde des erreurs prétendues où l'agrément de vos livres l'avoit précipité. Mais enfin, ayant

[1] Parmi des papiers achetés à la vente de M. Milon, ancien professeur de philosophie à la Faculté des Lettres, je trouve une *Épître au R. P. Malebranche,* avec cette note : *Discours satirique à l'auteur de la Recherche de la Vérité, par le P. Pillonière, jésuite.* Dans cette épître, au-dessous du médiocre, l'auteur vante beaucoup Malebranche. Est-ce admiration sincère? Est-ce persiflage? est-ce de La Pillonière avant ou après sa conversion au malebranchisme? C'est ce qui n'est pas bien clair, et ne vaut pas la peine d'être examiné. La pièce commence ainsi :

« *J'en suis, cher Malebranche, à ton dernier volume,* etc. »

entrepris de me convertir, il s'est converti lui-même. Il a relu vos livres pour réfuter mes préjugés, et, moyennant quelques explications que je lui en ai données, il s'est insensiblement défait des siens; si bien, mon révérend père, qu'il me déclara hier qu'il rendoit ses armes à la force invincible de vos raisons. Je ne pus d'abord me résoudre à croire qu'il parlât sérieusement; mais il abjura ses erreurs en termes si clairs et si forts, il m'en marqua la source avec tant de justesse et de précision, il se condamna lui-même et vous fit réparation d'honneur avec tant de franchise et de générosité, que je vis bien que la vérité lui avoit parlé. Quelle fut ma joie, mon révérend père, je vous le laisse à penser. Tout ce que j'en puis dire, c'est qu'elle fut égale à l'estime que vous savez que j'ai pour vous, et au désir extrême que j'ai toujours eu qu'on vous rendît justice. Faites-moi, je vous supplie, celle de me croire, avec tout le respect et tout le dévouement possible,

« Mon révérend père,

« Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

« A la Flèche, ce 9 mars 1709.

ANDRÉ,
« de la compagnie de Jésus. »

Le jeune jésuite de la Flèche, converti par le P. André au cartésianisme, s'appelait de La Pillonière. Nous trouvons dans notre recueil deux lettres adressées par lui au P. Malebranche, l'une du 2 avril 1707, l'autre du 8 mai de la même année, et qui font voir combien le cartésianisme était redoutable au jésuitisme, puisque La Pillonière, en devenant cartésien, pense à cesser d'être jésuite le plus tôt qu'il le pourra.

« Quand pourrai-je, écrit-il à Malebranche, me former l'esprit et le cœur auprès de vous, et prendre des leçons de christianisme, de raison et de politesse? J'attends avec bien de l'impatience l'honneur de vous embrasser. J'espère que

ce sera bientôt : car je pense à me tirer des mains du pédantisme, avec qui depuis longtemps je ne m'accommode pas, et avec qui je ne vois pas de jour à m'accommoder. Je crois que le père André feroit fort bien d'y penser aussi : il est dans une situation un peu meilleure que moi, mais bien souffrante et bien gênée. Je le connois depuis longtemps, mais il en vaut la moitié mieux d'avoir passé par vos mains. Qu'on est heureux de si bien tomber ! »

Qu'est devenu ce La Pillonière? Est-ce l'auteur d'une traduction fort médiocre de la *République* de Platon, imprimée à Londres en 1726, in-4°, et très-inférieure à celle d'un autre savant et estimable jésuite, le P. Grou? C'est une recherche que nous abandonnons volontiers pour revenir à la correspondance du P. André et du P. Malebranche.

A MON RÉVÉREND PÈRE, LE TRÈS-RÉVÉREND P. MALEBRANCHE, PRÊTRE DE L'ORATOIRE, RUE SAINT-HONORÉ, A PARIS.

« Mon très-révérend père,

« J'ay sans doute plus de peine à me justifier à mes yeux d'avoir été si longtemps sans vous écrire, que je n'en aurai à me justifier aux vôtres. La bonté que vous avez pour moi me pardonne aisément tout ; mais l'attachement que j'ai pour vous ne me pardonne rien. Voici néanmoins les raisons qui, depuis deux mois, autorisent en quelque sorte ma négligence. J'ay attendu près de six semaines que vous me fissiez l'honneur de répondre à la lettre où je vous mandois la conversion d'un de mes amis. Ensuite j'ay bien pris pour réponse les compliments dont vous m'honoriez dans celle que vous lui avez écrite : mais j'ay eu une mission de quinze jours à préparer et à faire, qui m'a fait passer, pour la première fois, des journées entières sans penser à vous, excepté à l'autel, où je ne vous oubliai ni ne vous oublierai

jamais. A mon retour, j'ay reçu une lettre de Rome sur mon affaire; c'est du R. P. Daubenton, autrefois confesseur du roi d'Espagne, et présentement ce qu'on appelle chez nous assistant de France. Il paroît, par sa lettre, que N. P. général lui a montré la mienne, aussi bien qu'à plusieurs autres, et qu'ils sont tous assez embarrassez à trouver que me répondre. Voici ses propres termes, que je ne vous écrirois pas, s'il étoit possible d'avoir la moindre vanité quand on vous a devant les yeux. *Je doute*, me dit-il, après quelques compliments, *je doute que notre père réponde à votre lettre, qui a paru ici aussi vive qu'elle est spirituelle.* Voilà, mon révérend père, où en est mon affaire. On m'oblige de parler; je parle, et l'on refuse de me répondre. Je bénis Dieu de tout; mais néanmoins pensez-vous qu'il soit de sa gloire que je sois toujours réduit à souffrir pour la vérité, sans pouvoir jamais agir pour elle? Ce n'est pas que la persécution ait encore lassé ma patience. Je souffre moins du présent que de l'avenir. Mais, ayant jusqu'ici tâché de me rendre capable de servir la bonne cause autrement que par mon silence, c'est une pensée bien chagrinante de prévoir qu'on m'arrêtera dans tout ce que je voudrai faire pour elle. Je vous prie, mon révérend père, de me dire en ami, s'il m'est permis d'user de ce terme, mais en ami chrétien, ce que vous me conseilleriez dans la circonstance où je me trouve. Je ne puis enseigner dans la société ni théologie, ni philosophie : le peu de connoissance que j'ai de la vérité m'y rend inhabile. Je ne sçaurois non plus rentrer dans les humanitez : les idées dont on s'y occupe sont désormais trop profanes pour une imagination que vos livres ont rendue chrétienne. Je ne puis pas aussi me charger du soin de nos affaires temporelles : elles répandent un homme trop au dehors. L'emploi d'écrivain m'accommoderoit assez; mais, à moins que je n'entreprisse quelque belle et grande compilation, nos gens ne s'en accommoderoient pas. Il n'y a donc plus de salut pour moi que dans la pré-

dication; mais, si une fois je m'y engage, adieu pour longtemps et la philosophie et tous mes beaux projets. Cependant, mon révérend père, je vous avoue que ce métier ne me déplairoit pas. On y rend de grands services à Dieu et au prochain; on y coopère avec Jésus-Christ au grand dessein du temple éternel; et j'ay même imaginé une manière de prêcher, où je pourrai, sans choquer personne, enseigner ce que notre théologie a de plus sensible et de plus incontestable, et ce qu'elle peut fournir de plus pathétique, et principalement toutes les grandes idées qu'elle nous donne de Jésus-Christ. Mais, d'un autre côté, je n'ai ni apparence ni fonds, excepté peut-être un peu de voix, assez de force, un grand amour pour le travail et quelque usage dans la composition. Enfin, mon révérend père, que sçai-je, si Dieu me veut davantage dans un pays où la vérité est si fort persécutée, et où je ne puis guère espérer de calme après la tempête? Encore une fois, mon révérend père, je vous prie de me donner quelque ouverture sur le parti que j'ay à prendre dans la présente conjoncture, et de n'avoir en vue, à votre ordinaire, que mon salut et l'intérêt de la vérité. Je l'ai consultée elle-même assez souvent là-dessus; mais elle m'a toujours laissé dans une extrême irrésolution. C'est que la manière dont je l'ai interrogée n'a point mérité de réponse, ou qu'elle veut m'instruire par son principal organe. Parlez donc, mon révérend père, vous êtes tout mon conseil, et je suivrai vos décisions comme autant d'oracles de la sagesse. Rien ne me coûtera, pourvu que Dieu y trouve sa gloire, moi mon salut, et vous, mon révérend père, quelque satisfaction. J'ay encore une grâce à vous demander : c'est d'avoir quelques bontés pour deux jeunes messieurs, autrefois mes disciples, et maintenant mes amis, qui ont pris la liberté de vous aller voir, et pour un troisième qui ne tardera pas beaucoup à le faire. Ils ont tous trois de l'esprit et du naturel. Mais je vous recommande, entre autres, le petit-neveu du grand Descartes,

M. de Rosnyvinen. Je n'ay guère vu tant de sagesse et tant d'esprit ensemble dans un jeune homme. Je vous demande pour lui, pour moi et pour les deux autres, un peu de part dans l'honneur de votre bienveillance. Je suis, avec une estime et un respect indicibles,

« Mon très-révérend père,

« Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

« A la Flèche, ce 30 avril 1707.

« ANDRÉ,

« de la compagnie de Jésus. »

« Mon adresse, pour cette fois, sera, si vous le jugez à propos, au P. Malbran, jésuite, aux pensionnaires de la Flèche, ou bien à mademoiselle de la Pidoussière; c'est une jeune personne fort sage et fort spirituelle, qui, depuis cinq ou six ans, n'a de goût que pour l'Évangile et pour la recherche de la vérité. Elle vous estime infiniment, et avec connaissance de cause; mais je ne la vois que deux fois en six mois, *propter metum judæorum.* »

La première correspondance ne nous a fourni que ces trois lettres de l'année 1707; puis elle s'interrompt, et ne recommence qu'en 1713 par une lettre datée de Rouen, où André était chargé de l'enseignement de la philosophie. Que s'était-il passé dans cet intervalle? Les sentiments d'André n'avaient point changé : on le voit par cette même lettre de 1713, adressée à Malebranche; mais avait-il su les contenir? la persécution s'était-elle ralentie, ou s'était-elle appesantie sur lui? était-il resté longtemps à la Flèche avant d'être envoyé à Rouen? La notice de l'abbé Guyot ne nous donne aucunes lumières à cet égard. Mais nos nouveaux papiers nous en fournissent d'abondantes à la fois et de bien tristes : ils nous montrent le P. André fidèle à Descartes et à Malebranche, et la société fidèle aussi à l'inimitié qu'elle leur a vouée. Après

l'avoir envoyé de Paris à la Flèche, on le relègue de ce collége important dans l'obscur collége d'Hesdin en Artois; de là il passe à Amiens, et d'Amiens à Rouen. Pour être juste, il faut dire que sa circonspection n'était pas toujours très-grande, et qu'il dissimulait assez mal le sentiment des injustices dont on l'accablait. Ainsi, d'après les trois lettres écrites à Malebranche qu'on vient de lire, il semble que, dans les premiers mois de l'année 1707, il était assez tranquille à la Flèche. Tout à coup il apprend que, parmi les membres du conseil du père provincial, qui, en 1706, avaient été d'avis [1] de l'envoyer de Paris à la Flèche, se trouvait un homme qui lui avait autrefois témoigné beaucoup d'amitié et qui, dans cette occasion, se serait tourné contre lui. André s'anime à cette idée et lui écrit pour lui demander une explication. Ce père jésuite, si sévère envers André, s'appelait Hervé Guymond, homme alors considérable dans sa compagnie, et qui joignait à des vertus réelles très-peu de lumières et un zèle outré [2].

[1] D'après la constitution de la société, comme il y avait à Rome, auprès du général, des représentants des diverses nations sous le nom d'*assistants*, de même, au centre de chaque province, il y avait auprès du père provincial des conseillers, *consultores*, dont il devait prendre l'avis dans toute question importante. *Regulæ societatis Jesu, Romæ, in Collegio ejusdem societatis*, 1582, p. 27. « REGULÆ PROVINCIALIS. *Consultores quatuor habebit a generali designatos in iis locis ubi frequentius residet, quoad fieri poterit, cum quibus res graviores communicabit..... quorum unus ab eodem generali constitutus erit ejus admonitor et socius.* »

[2] Extrait des manuscrits de M. de Quens. « Le P. Guimon (*sic*), d'Orléans, avoit été le maître des novices du P. André, qui en parloit avec grande estime..... d'une singulière piété; très-austère dans sa vie; il en perdit le bout du nez, n'ayant pas voulu se chauffer dans un hiver très-rude.... avoit professé la théologie à Paris; penchoit vers le thomisme, persuadé que, dans l'autre système, on donnoit trop à la prévision et trop peu à la prémotion, ce qui ne plut pas trop à la compagnie : on

« J'ai su depuis peu, lui écrit André, que le procès qu'on me fit l'année dernière avoit passé à la consulte de la province, et que votre révérence a été un des juges qui m'ont condamné. Tandis que je n'en ai eu que des soupçons, je me suis tu, quelque bien fondés qu'ils me parussent; maintenant que j'en ai des preuves certaines, je vous prie, mon révérend père, de me tirer de peine sur une chose que l'on ne m'a jamais voulu bien éclaircir. De quoi est-ce que j'ai été accusé, et sur quoi m'avez-vous condamné? Il est assez étrange que j'aie été si rigoureusement puni, et que je ne sache pas encore pourquoi; cependant il n'est rien de plus vrai. Je ne sçai pas encore les accusations qui ont été formées contre ma doctrine; je sçai seulement, en général, que l'on m'a fait un grand crime d'un peu de bonne opinion que j'ai toujours eue de M. Descartes et du P. Malebranche; mais, comme je ne crois pas que ce soit là une hérésie ni une nouveauté dangereuse, je ne crois pas non plus que ce soit la seule cause de mon exil. On peut estimer ces auteurs sans suivre leurs opinions. Je ne crois pas qu'il y ait en France un homme assez stupide pour ne point convenir qu'il s'y en trouve de fort raisonnables. D'ailleurs, mon révérend père, mes accusateurs sont trop habiles pour m'avoir accusé seulement en général, et mes juges trop équitables pour m'avoir condamné sur une accusation si peu sensée. Sans doute on aura marqué en détail mes erreurs, cité mes propositions et cité contre moi les faits les plus circonstanciés; c'est ce que la charité m'oblige de croire : mais, mon révérend père, au

lui ôta la régence de théologie. Envoyé à Nantes, il y fut de grande édification dans les retraites..... appelé à Caen par M. de Nesmond, évêque, il rétablit le calme dans une communauté de religieuses qui avoit éprouvé quelques troubles par rapport à leurs directeurs..... étant vieux, à la Flèche, à l'hôtel des invalides, fait un voyage à pied, et s'asseoit dans le chemin sans pouvoir marcher. Un homme charitable le rapporte sur ses épaules avec grande peine : Eh! mon père, lui dit-il, ne vaudroit-il pas bien mieux vous faire porter par une bête que par un homme? »

nom de la même charité, faites-moi la grâce de me dire quelles sont ces erreurs, ces propositions et ces faits. J'ai eu beau, jusqu'ici, prier mes juges et défier mes accusateurs de me convaincre de la moindre faute en matière d'opinion, les uns et les autres ne m'ont répondu que par un grand silence ou par des discours vagues ou généraux. Je vois bien ce que c'est : mes accusateurs ne se soucient pas que je me corrige, et mes juges ne veulent point que je me justifie. En cela, mon révérend père, j'ai toujours excepté votre révérence; je crois seulement que l'autorité de mes accusateurs, dont je sais que deux ont aussi été de mes juges, vous auront arraché ma condamnation, et que le mot de *nouveautés*, prononcé avec force par d'aussi bons connoisseurs que le P. F. et le P. M. (*sic*), vous aura tellement effrayé, que le péril de la compagnie vous aura paru trop pressant pour examiner s'il étoit réel. Je suis même persuadé que vous avez cru rendre service à Dieu en me condamnant, et je le prie de tout mon cœur de vous en tenir compte, aussi bien que des anathèmes qu'on m'a rapporté que le zèle vous a fait prononcer contre moi, un peu après ma condamnation. Vos intentions étoient saintes, cela me suffit. Et, d'ailleurs, mon révérend père, je suis plus sensible au bien qu'au mal qu'on me fait. Je me souviendrai toujours avec reconnoissance de toutes les bontés que vous m'avez autrefois témoignées. Je crois même que les calomnies de mes accusateurs, en m'ôtant votre estime, ne m'ont point tout à fait ôté votre amitié. C'est dans cette persuasion que je m'adresse à vous, mon révérend père, pour vous demander le détail des crimes dont on m'a chargé à votre consulte provinciale, et sur lesquels vous avez conclu mon exil. Si le révérend père provincial a mieux aimé me faire excuse de m'avoir maltraité que de me donner là-dessus l'éclaircissement que je me suis cru obligé de lui demander, je serois bien fâché que mes autres juges fissent de même ; ce seroit m'ôter le moyen de me corriger, si j'ai tort, et de me justifier, si j'ai raison. Je prie votre révérence d'en user

à mon égard avec plus de droiture, et de me déclarer, en détail, de quoi il faut que je me corrige ou que je me justifie. Ce sera mettre le comble aux obligations que je vous ai. Je suis avec respect, etc. »

A cette récrimination assez inutile et médiocrement prudente, le R. P. Guymond ne répond ni oui ni non sur la part qu'il aurait prise à la disgrâce d'André, mais il lui rappelle le précepte de l'humilité et surtout celui de l'absolue obéissance. Il ne lui cache pas le tort qu'on lui impute, à savoir, son inclination pour la nouvelle doctrine; il lui déclare que la société a résolu de ne point souffrir cette doctrine : elle veut non-seulement qu'on ne la loue pas, mais qu'on la combatte. Le cartésianisme est aujourd'hui aux yeux de la société ce qu'était le calvinisme avant le concile de Trente; de sorte que dire qu'on estime Descartes et qu'il a des opinions raisonnables, c'est dire qu'on a de l'estime pour Calvin, que Calvin a des opinions raisonnables. Cette lettre peint si bien, avec la bonhomie du P. Guymond, l'entreprise de la compagnie, que nous la rapporterons tout entière.

« A Paris, ce 9 juillet 1707.

« Mon révérend père,

« *Pax Christi.*

« Je suis bien aise que votre révérence ait voulu s'adresser à moy en ce qui la regarde; elle sçait que j'ai eu de l'amitié pour elle, et je l'assure que j'en ay encore plus que jamais. C'est dans un sentiment de l'amitié la plus sincère que je luy diray tout ce que je pense, et je la prie de le recevoir du même cœur que je le dis.

« Il me paroist, mon cher père, que vous avez l'esprit un peu aigri. Vous parlez d'accusateurs, de juges, de condamnations, d'exil. Entre ces accusateurs que vous trouvez si

injustes vous mettez deux personnes assurément des plus sages et des plus vertueuses. Vous dites aussi que le R. P. provincial vous a fait des excuses de vous avoir maltraité; tout cela est-il de ce divin maistre qui nous dit : *Prenez de moy que je suis doux et humble de cœur?* De plus, à prendre au fond le sujet de votre chagrin, il ne s'agit que d'un changement de collége. Hé quoi! faut-il tant de mystère pour vous envoyer d'un lieu dans un autre? où est cette volonté toujours preste à obéir en tout ce qui n'est point péché? où est, comme parle saint Ignace, le baston du vieillard? où en sont les (supérieurs), si, à chaque disposition, il faut rendre tant de raisons et entendre tant de justifications? Il suffit que les pensionnaires ne soient pas contents de vos soins envers les enfants ni de la manière de les conduire.

« Vous direz que c'est encore une autre cause qui vous fait de la peine, savoir l'attachement qu'on croit que vous avez à ces deux auteurs, Descartes et Malebranche. Ce point est de conséquence, et c'est sur quoy il faut tâcher, avec la grâce de Dieu, de vous persuader que vous avez tort plus que vous ne pensez, et que vous n'avez point sujet de vous plaindre.

« Premièrement, il est certain que très-souvent, en pleine récréation, devant tous les préfets, vous avez fait leur éloge, que vous avez soutenu avec chaleur plusieurs de leurs sentiments; que vous avez parlé avec mépris d'Aristote et des théologiens qui le suivent avec saint Thomas; que tous ceux qui n'admirent pas ces gens-là vous font pitié, et qu'ils n'ont, à vous entendre, point d'esprit en comparaison des autres; que vous avez donné à plusieurs escholiers tant de dégoust de leurs écrits qu'ils ne daignoient les lire et les étudier. Ces faits-là sont notoires, et tous les préfets avec d'autres pères âgez en donnent témoignage. Ce bruit et cette réputation ne suffist-elle pas à un supérieur pour éloigner un homme, et pour montrer qu'on ne veut pas souffrir chez nous cette nouvelle doctrine?

« En second lieu, si vous prenez garde à la lettre que vous m'écrivez pour vous justifier, vous verrez vous-même qu'elle vous condamne. Vous avouez *que, de tout temps, vous avez eu de l'estime pour ces deux auteurs, que leur doctrine n'est point une hérésie et une nouveauté dangereuse, qu'il n'y a point d'homme en France assez stupide pour ne pas convenir que parmi leurs opinions il y en ait de fort raisonnables.* Ce langage m'étonne extrêmement; car la vérité est que cette doctrine est en toute sa substance opposée à la bonne théologie, et même en plusieurs articles à la foy. Vous savez qu'elle a été réprouvée à Rome, par M. de Paris et par quelques universitez. Vous ne pouvez ignorer que le père général et les supérieurs la défendent, que la compagnie prétend non-seulement qu'on ne l'approuve point, mais encore qu'on la combatte, ainsi qu'on combattoit celle de Calvin avant le concile. Après cela, mon cher père, comment vous séparez-vous du sentiment de Rome, de tous les théologiens bons catholiques et de notre compagnie? Comprenez, je vous prie, que dire que vous les estimez et qu'ils ont des opinions bien raisonnables, c'est comme qui diroit : J'ay de l'estime pour Calvin, et il a des opinions très-raisonnables.

« Au reste l'affaire est sérieuse; car on est résolu de ne point souffrir dans la compagnie, non-seulement ceux qui suivent ces auteurs ou qui les louent, mais ceux qui ne les blâment pas et qui n'ont pas de zèle contre leur doctrine. C'est pourquoy, je vous prie, mon cher père, désabusez-vous, et reconnoissez que vous avez eu grand tort de louer ces gens-là, et de passer pour un de leurs disciples. Si j'étois à votre place, je dirois au révérend père recteur et j'écrirois au révérend père provincial : Il est vray que j'ay eu de l'estime pour Descartes et pour Malebranche, et que je n'ay point cru leur doctrine dangereuse; mais, puisque la compagnie les condamne, je vois maintenant que je me suis trompé; j'ai eu tort de les louer et j'en demande pardon à votre révérence et à tous nos pères. Je proteste que, loin de

les approuver maintenant, je les regarde comme des auteurs très-dangereux dans la religion et très-contraires à la bonne théologie.

« Faites, je vous prie, réflexion que je vous parle avec une vraye amitié, et que ce que j'ay l'honneur de vous dire ne peut avoir qu'un très-bon effet et devant Dieu et devant les hommes. Certainement le sujet que vous avez donné de croire que vous étiez sectateur de ces nouveaux philosophes, demande une rétractation. Je prie le Seigneur et sa sainte mère de vous inspirer ces sentiments; je le souhaite du même cœur dont je suis, dans l'union de vos SS. SS., votre, etc.

« HERVÉ GUYMOND, S. J. »

En recevant cette lettre si naïvement intolérante, et où la bonhomie le dispute au fanatisme, le P. André dut comprendre toute la gravité, tout le danger même de sa situation. Il reconnut qu'il y avait un parti pris, contre lequel se briseraient tous les raisonnements. Comment éclairer un pareil aveuglement, et donner un peu de raison à l'esprit de parti, surtout à l'esprit de corps, si opiniâtre et si ardent, parce qu'il se compose et se nourrit de toute la vivacité de l'intérêt personnel fortifié de la noble apparence de l'intérêt général? Devant de tels adversaires, quand ils ont en main la puissance, ce qu'il y a de mieux à faire est de mépriser intérieurement et de se taire. C'est ce que fit pendant un an le P. André; mais, quand on a de la grandeur et de la force dans l'âme, on ne se résigne pas longtemps à une sagesse qui ressemble à la pusillanimité; quand on croit à la vérité et quand on l'aime, on la préfère à soi et on se risque un peu pour elle. Bientôt donc le sentiment de la justice surmonta la prudence dans le généreux et intrépide jésuite, et, le 15 juillet 1708, après un an d'efforts sur

lui-même pour retenir son indignation, il la laisse éclater, et, au lieu de la rétractation qu'on lui demande, il adresse au P. Guymond une apologie régulière et complète du cartésianisme, au point de vue religieux et chrétien. Cette apologie, écrite il y a un siècle et demi par un jésuite, a prévenu celle qu'ont entreprise le cardinal Gerdil (*Opere edite ed inedite del cardinale Gerdil*, in Roma, 1806, passim) et M. l'abbé Eymery, supérieur de Saint-Sulpice, au commencement du XIXe siècle (*Pensées de Descartes sur la religion et la morale, Discours préliminaire*, Paris, 1811). Aujourd'hui encore elle est malheureusement de mise et pourrait être adressée aux mêmes personnes : il n'y a guère à changer que les noms propres.

« 15 juillet 1708.

« Mon très-révérend père,

« Vous serez sans doute surpris que je m'avise aussi tard de répondre à la lettre que vous me fites l'honneur de m'écrire l'année dernière. Plusieurs raisons très-fortes m'en ont empêché jusqu'ici; mais, après avoir tout examiné, j'ai cru que la justice et la charité ne me permettoient plus de me taire. Je ne veux point que ma conscience ait davantage à me reprocher que je souffre sans réponse l'outrage que vous faites, en m'écrivant, à deux auteurs très-catholiques, de les placer au rang des plus infâmes hérésiarques, et que je laisse une personne qui me doit être aussi chère que votre révérence dans une erreur si contraire à la vérité et par conséquent si préjudiciable à son salut. Souffrez donc, mon révérend père, que l'espérance de vous être utile l'emporte sur la crainte de vous déplaire, et que je tâche de vous désabuser au sujet de ces deux illustres calomniés; c'est ce qui ne sera pas fort difficile, pour peu que vous soyez capable d'en juger sans prévention.

« En effet, le préjugé à part, la comparaison que vous faites de leur doctrine avec celle de Calvin est-elle soutenable? Est-il une page dans cet hérésiarque qui ne montre à découvert l'esprit hérétique dont il étoit animé? Et en est-il une dans les auteurs en question qui ne respire un air de catholicité qui ôte aux lecteurs équitables tout sujet de douter de leur religion? Ont-ils jamais fait une démarche ou produit un ouvrage qui n'en soit la preuve?

« Commençons par M. Descartes. Que ce nom, je vous prie, ne vous prévienne point contre mes raisons. Quel attachement ne montre-t-il pas, dans sa Méthode, pour la religion de ses pères? A qui adresse-t-il ses *Méditations métaphysiques*, où l'on prétend trouver tout le venin de sa doctrine? N'est-ce point à l'université la plus catholique de l'Europe, et qui le fit bien voir en cette occasion même, n'ayant accepté la dédicace de ce livre qu'après l'avoir fait examiner par ses plus habiles et plus zélés docteurs? Pouvez-vous ignorer qu'il a soumis ses *Principes* à la censure de l'Église? A-t-il fait un livre, a-t-il presque écrit une lettre qui ne porte des marques évidentes de sa religion? Le pèlerinage qu'il fit à Notre-Dame-de-Lorette est-il d'un hérétique? Vous savez qu'il aima toujours notre compagnie, et que jusqu'à la mort il entretint un commerce de lettres avec les plus saints et les plus savants jésuites de son siècle, et qui apparemment l'eussent bientôt abandonné, si, comme votre révérence, ils l'eussent tenu pour un Calvin. Mais ils avoient trop d'esprit et trop d'équité pour en porter ce jugement. Ils n'avoient garde de réprouver sa doctrine comme opposée à notre sainte foi, tandis que le ministre Voet, à la tête de l'université d'Utrecht, la poursuivoit comme tendant à la ruine entière du calvinisme; tandis que ses sentiments et sa conduite le faisoient regarder en Hollande comme un émissaire du pape et comme un jésuite déguisé; tandis qu'il y étoit persécuté comme un papiste trop hardi à professer sa religion; tandis qu'il écrivoit avec

tant de zèle à une princesse calviniste pour justifier la conversion d'un prince de sa maison. Voici un trait de sa lettre qui sera un témoignage éternel de son catholicisme et de la malice de ses calomniateurs : *Tous ceux*, dit-il, *qui sont de la religion dont je suis approuvent son changement; pour ceux qui sont d'une autre créance, s'ils considèrent qu'ils ne seroient pas de la religion dont ils sont, si eux ou leurs pères ou leurs aïeux n'avoient point quitté la romaine, ils n'auroient pas sujet de se moquer ni de nommer inconstants ceux qui quittent la leur*[1]. Après cela, mon révérend père, permettez-moi de le dire, quelle est votre charité de mettre M. Descartes en parallèle avec Calvin? Par quel endroit a-t-il mérité un si indigne traitement? Il a toujours (respecté) l'Église; il y a vécu; il y est mort en paix. Peu de jours avant sa dernière maladie il communia de la main du P. Viogué[2]. M. Chanut, un des hommes les plus sincères et les plus religieux de son temps, a rendu plusieurs témoignages authentiques à la pureté de sa foi et à l'innocence de ses mœurs[3]. La reine Christine a déclaré par écrit de sa main que M. Descartes avoit plus que personne contribué à sa glorieuse conversion[4]. Voilà certainement un Calvin bien différent du premier, un Calvin qui s'applique à étendre la foi de l'Église romaine!

« A l'égard du P. Malebranche, il est encore plus étonnant que vous compariez sa doctrine avec l'hérésie calvinienne. Si vous vous êtes donné la peine de lire ses ouvrages, n'y avez-vous point remarqué un extrême éloignement pour l'esprit de cabale? Quelle piété répandue dans ses livres! Quelle bonne foi! Quelle humilité à confesser son ignorance

[1] Voyez notre édition de Descartes, t. IX, p. 371.

[2] *Vie de Descartes*, par Baillet, IIe part., chap. 22, p. 414.

[3] *Ibid.* Baillet cite des lettres manuscrites de M. Chanut à la princesse Élisabeth et à l'abbé Picot. Nous possédons les premières, que nous publierons peut-être un jour.

[4] *Ibid.*, chap. 23, p. 433.

et à convenir de ses erreurs aussitôt qu'on les lui découvre! Quel amour pour Jésus-Christ! Quel attachement à l'Église! Quel fléau du jansénisme! Peut-on combattre plus solidement le système de M. Arnauld sur la grâce, la prédestination et la liberté? Mais surtout avec quelle charité (faites-y attention, mon révérend père, c'est la marque à laquelle notre aimable maître veut qu'on reconnoisse ses disciples), avec quelle charité il répondit à ses adversaires et à celui même qui l'avoit attaqué avec moins de raison et plus d'insolence [1]! Tout cela est-il d'un Calvin? Je puis vous assurer que sa personne est encore moins hérétique que ses ouvrages. Si vous vouliez en faire l'épreuve, que vous verriez de différence entre le véritable P. Malebranche et le fantôme ridicule que vous combattez! Vous verriez un homme doux, simple, pacifique, droit, ouvert, toujours prêt à rendre raison de sa foi. Vous y trouveriez un modèle de piété, d'abnégation, de prudence et de zèle; je ne dis pas d'un zèle aveugle, amer et turbulent, mais d'un zèle véritablement chrétien, éclairé par la science et adouci par la charité. C'est la justice que lui rendent toutes les personnes qui ont le bonheur de le connaître, et que vous lui rendriez sans doute vous-même, si vous aviez pris la peine d'étudier sa doctrine et sa personne.

« Voilà, mon révérend père, quels sont en effet M. Descartes et le P. Malebranche, bien différents de ce qu'ils sont dans votre imagination. Voilà ces Calvin de nos jours qu'on ne peut estimer sans crime, qu'on ne peut louer sans encourir l'indignation des gens de bien, et dont les sentiments sont si abominables que c'est une hérésie de dire que

[1] Le P. André fait ici probablement allusion à l'écrit du père jésuite Le Valois, caché sous le pseudonyme de Louis de la Ville : *Sentiments de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés des corps, opposés à la doctrine de l'Église et conformes aux erreurs de Calvin sur le sujet de l'eucharistie*, par Louis de la Ville, Paris, in-12, 1680. Dans cet ouvrage, ce n'est pas seulement Descartes qui est pris à partie, mais tous les cartésiens et surtout Malebranche.

parmi *leurs opinions* il s'y en trouve *quelques-unes de raisonnables*. Mais encore, puisqu'il vous plaît de les comparer à Calvin, où sont les nouveaux dogmes qu'ils ont avancés, ou les anciens qu'ils ont combattus? En un mot, où sont leurs hérésies? Montrez-m'en une seule dans leurs ouvrages, et je les déclare anathèmes.

« Ils ont des erreurs, j'en conviens; où est l'auteur qui n'en a pas? Peut-être même que de ces erreurs on peut tirer des conséquences fâcheuses pour la foi; mais ils nient ces conséquences, et prétendent qu'elles ne suivent pas de leurs principes. Disons plus : je veux qu'ils raisonnent mal, et que leur prétention soit tout à fait insensée : mais l'Église n'a encore rien décidé contre leur doctrine. Comment donc votre révérence ose-t-elle assurer qu'on la doit combattre comme celle de Calvin, avant le concile? Êtes-vous assez peu instruit dans l'histoire pour ignorer que cet hérésiarque ne fit que donner une nouvelle forme à de vieilles erreurs déjà mille fois condamnées, qu'il n'attendit point les foudres de l'Église pour rompre ouvertement avec elle; que, longtemps avant le concile, il s'étoit retiré à Genève pour y établir le siége de l'anti-papisme? Donc, avant le concile, on pouvoit sans témérité le traiter comme un hérétique. Mais un peu d'équité, mon révérend père; pouvez-vous traiter de la même sorte deux auteurs que la plus grande et la plus saine partie des catholiques tiennent pour orthodoxes; qui n'ont jamais attaqué ni directement ni indirectement aucun article de notre foi; qui ont même tâché, à l'exemple de saint Augustin, de saint Thomas, etc., de trouver de nouvelles raisons pour en appuyer les fondements et pour en éclaircir les mystères; deux auteurs dont l'un est mort dans le sein de l'Église romaine, et dont l'autre y vit encore avec édification?

« Mais enfin, dites-vous, *leur doctrine a été réprouvée à Rome*. Qu'un peu de bonne foi siéroit bien avec un grand zèle! Il semble que vous vouliez parler d'une censure authentique, fulminée contre eux par le pape, et il ne s'agit

que de l'*indice*. Je sais que quelques-uns de leurs ouvrages y ont été mis, et pourquoi, et comment. Mais, mon révérend père, pensez-vous qu'il faille combattre la doctrine de tous les auteurs qui sont dans cette liste comme celle de Calvin? Il faut donc dire anathème au P. Langlois [1], au P. Letellier [2], à combien d'autres bons catholiques [3] ! Et, si quelqu'un est assez hardi pour avancer qu'il les *estime*, et que *parmi leurs opinions il y en a de fort raisonnables*, il faudra s'étonner de ce *terrible langage*, et lui faire entendre sérieusement que c'est comme qui diroit : *J'ai de l'estime pour Calvin, et il a des opinions bien raisonnables !* Dites-moi, mon révérend père, quel seroit dans le monde l'effet d'un pareil zèle? N'exciteroit-il point d'abord la risée publique, la pitié ensuite, et enfin l'indignation de tous les honnêtes gens? Et, dans la vérité, qui sera jamais à couvert du reproche d'hérésie, s'il est permis à chaque particulier, sur des conséquences bien ou mal tirées, d'accuser de ces crimes le premier qui s'avisera de contredire ses opinions? thomistes, scotistes, molinistes, nous serons tous hérétiques, et pis encore, s'il plaît au caprice de nos adversaires.

[1] S'agit-il ici du P. Jean-Baptiste Langlois, né à Nevers en 1663, entré dans la société en 1679, et mort en 1706, auteur de quelques écrits assez insignifiants, *la Journée spirituelle à l'usage des villages*, *du Respect humain*, *Histoire des Croisades contre les Albigeois*, 1703, in-12, et des divers ouvrages composés par les jésuites contre l'édition de saint Augustin des bénédictins? Moréri ne dit point qu'aucun de ces écrits ait été mis à l'*index*.

[2] Certainement celui dont il a été question plus haut. Sa *Défense des nouveaux chrétiens et des missionnaires de la Chine, du Japon et des Indes*, Paris, 1687, tant attaquée par Arnauld, fut sauvée à grand'peine d'une condamnation formelle à Rome, et plusieurs fois blâmée. Voyez Moréri, art. *Tellier*.

[3] C'est à peu près la même réponse que fait au P. Ventura (*De methodo philosophandi*, Romæ, 1828, *Dissert. prélim.*, §. 25, p. 1, §. 64) M. l'abbé Gosselin, dans son excellente dissertation : *Fénelon considéré comme métaphysicien*, p. 82, dernier volume des *Œuvres de Fénelon*, édit. de Versailles.

« Au reste, mon révérend père, je ne suis point sectateur aveugle de M. Descartes et du P. Malebranche. Si j'embrasse les vérités qu'ils démontrent, je tâche de suspendre mon jugement sur celles de leurs opinions qui ne sont que vraisemblables, et je suis prêt de combattre les erreurs qu'ils avancent, non pas, je l'avoue, comme des hérésies, mais comme des méprises qui échappent à la foiblesse de l'esprit humain. C'est le nom que la justice m'oblige de leur donner, et que la charité, qui adoucit tout, devroit, ce me semble, vous faire approuver. Vous sçavez que sans cette vertu ni la foi qui transporte les montagnes, ni l'aumône qui rachette les péchés, ni le martyre qui les efface, ne servent de rien pour le salut. Vous sçavez que l'esprit de Jésus-Christ est un esprit de douceur. Est-ce cet esprit, mon révérend père, qui vous a dicté les atroces injures dont vous accablez deux pauvres auteurs qui vous sont assurément inconnus ? Croyez-vous que ce zèle soit fort agréable à notre charitable maître ? Plût à Dieu que vous ne les eussiez pas encore condamnés ! Je vous dirois de sa part : *Nolite condemnare et non condemnabimini ;* mais, puisque vous avez déjà porté leur arrêt, souffrez que je vous dise avec lui-même : *Si sciretis quod misericordiam volo et non sacrificium, nunquam condemnassetis innocentes.* Pardonnez-moi, mon révérend père, ces réflexions en faveur d'une infinité d'autres que je vous épargne ; car je pourrois encore vous montrer que, dans votre lettre, vous prêtez à la compagnie des vues qu'elle n'a pas ; que les termes que vous reprenez dans la mienne sont les plus soumis et les plus modérés qui soient en usage pour exprimer les choses dont j'avois à parler, que les accusations que vous citez contre moi sont toutes fausses ou ridicules, que la formule de rétractation que vous m'envoyez est tout à fait contraire à la charité, etc. Mais, parce que je crains de blesser cette vertu en plaidant pour elle, je m'abandonne volontiers pour ne songer qu'à votre salut. Peut-être ce zèle ne me convient pas : mais, quand il

s'agit de l'intérêt éternel d'un père, doit-on s'arrêter à des bienséances dont l'observation y mettroit obstacle? Je prie donc votre révérence, au nom de notre Sauveur et de votre salut, d'examiner si le jugement injurieux qu'elle a porté jusqu'ici de M. D. et du P. M. n'y pourra point préjudicier, et si ce défaut de charité n'y rend point inutile ce martyre continuel dans lequel vous vivez. Je suis avec respect, etc. »

On croit peut-être que, pour répondre à une pareille lettre, où toutes les accusations faites au cartésianisme sont réfutées avec tant de force, le P. Guymond va faire quelques frais d'esprit, et rassembler au moins quelques arguments plus ou moins plausibles. Nullement; il se borne, dans un très-court billet du 31 juillet 1708, à répéter ce qu'il a déjà dit :

« La doctrine de Descartes et de Malebranche est condamnée dans la compagnie, et on la trouve mauvaise dans ses principes et dans ses conclusions. Si vous me croyez, vous abandonnerez ces deux auteurs, et ne vous attacherez qu'à ceux de notre compagnie. Le parti que je vous conseille ne vous peut nuire ni devant Dieu ni devant les hommes; l'autre vous nuira toujours. »

Ces derniers mots étaient prophétiques; car, quelques mois après cette lettre, André est envoyé du collége de la Flèche au petit collége d'Hesdin en Artois, comme régent d'une classe inférieure. Et encore il y est mal vu et tracassé jusque dans les moindres détails de la vie : par exemple, nous rencontrons parmi nos papiers, daté du commencement de 1709, un billet adressé à André par le P. Le Tellier, de recteur devenu provincial avant d'être nommé confesseur du roi, billet où se trouve cette phrase :

« Je fais écrire au révérend père recteur pour qu'il trouve bon que vous ayez des rideaux à vos fenêtres. Pour ce qui est de la porte, je ne sache pas que cela soit d'usage [1]. Il y a d'autres moyens d'empêcher les vents coulis. »

Mais un chagrin tout autrement sérieux attendait à Hesdin le P. André.

III. André à Hesdin et à Amiens, année 1709, 1710 et 1711.

Il était arrivé à l'époque où, ayant parcouru les grades inférieurs de la compagnie, il devait faire les derniers vœux et devenir profès, ce qui donnait accès aux emplois un peu élevés. Mais la doctrine d'André ne parut point assez sûre au général des jésuites pour l'admettre à faire profession. André s'émut de ce refus; il s'imagina qu'on voulait le chasser de la société; et, pour prévenir cette extrême disgrâce, il se décida à écrire au père général une lettre longue et développée où, recherchant les motifs du refus qui lui est opposé, il n'en trouve qu'un seul, son attachement à la doctrine de Descartes et de Malebranche; sur quoi il déclare que, si ce motif est le vrai, il est insurmontable et l'empêchera à jamais de devenir profès, parce qu'il est bien résolu à ne point trahir sa conscience et à ne point abjurer la doctrine cartésienne. Il pose donc au père général cette alternative, ou de l'admettre à faire ses derniers vœux à présent malgré ses opinions, ou de lui permettre de se retirer librement de la compagnie. Il désire ardemment y rester; mais s'il doit y vivre toujours soupçonné, mal vu, maltraité, il aime mieux en sortir, quoiqu'il soit sans aucune ressource,

[1] Probablement d'après la règle : *Nullus ita cubiculum suum claudat quin aperiri extrinsecus possit*, p. 19. Regulæ communes. Regul. Soc. J.

sans patrimoine, sans asile, incapable de tout excepté de la prière et de l'étude. Cette lettre, écrite en latin, est un modèle à la fois d'humilité et de courage.

Comme une affaire aussi importante que celle de la démission d'un membre de la compagnie devait passer par le conseil provincial, André écrivit à un des membres de ce conseil, qui avait la réputation d'être plus éclairé et plus modéré que ses confrères, une lettre plus détaillée encore que la précédente, pour qu'elle fût mise sous les yeux du conseil. Il s'y explique catégoriquement sur les points de la doctrine de Malebranche qu'il est résolu de ne pas abandonner. Celui qui était alors le plus agité était l'origine des idées. Fidèles à Aristote, les jésuites mettaient dans les sens l'origine de toutes les idées. André, avec Descartes et Malebranche, soutenait la théorie platonicienne qui rapporte à la force de l'entendement toutes les idées générales, seules appelées du nom d'idées; et ces idées ou vérités, que l'entendement humain conçoit mais qu'il ne fait pas, André, comme Platon et comme Malebranche, comme aussi Fénelon et Bossuet, les faisait remonter jusqu'à Dieu lui-même. Ainsi les jésuites, ces défenseurs si vigilants du catholicisme, étaient pour l'école empirique, et ils persécutaient André comme trop peu orthodoxe et trop peu catholique, parce que celui-ci tenait pour l'école idéaliste de Descartes et de Malebranche, c'est-à-dire pour l'école de Fénelon et de Bossuet, celle que plus tard défendit contre les péripatéticiens modernes Gassendi, Hobbes, Locke et Condillac, le cardinal Gerdil, avec les plus fidèles interprètes de la religion chrétienne. Jamais accusation d'hérésie anticatholique ne fut donc plus mal fondée que celle qu'on faisait alors au

P. André; jamais persécution en matière de doctrine n'alla plus directement contre le but même qu'elle se proposait.

« Hesdin, le 21 juin 1709.

« Mon très-révérend père,

« Ayant une affaire qui doit bientôt passer à la consulte de province, j'ai cru qu'il étoit à propos d'en écrire à quelqu'un de ceux qui la composent, afin de parler par son entremise à tous les autres. Comme je sçais que votre révérence a de grandes lumières, et que j'ai toujours ouï dire qu'elle y joint une équité à l'épreuve de la prévention, c'est à elle que je m'adresse. Vous pardonnerez cette liberté à la fâcheuse nécessité où je me trouve. Voici le fait : Il y a trois ans qu'on me renvoya de Paris, sur l'accusation vague et générale que je donnois dans des *nouveautés dangereuses,* et qu'en plusieurs occasions j'avois témoigné beaucoup d'estime pour M. Descartes et pour le P. Malebranche. Comme je ne croyois pas qu'il y eût au monde une personne assez déraisonnable pour condamner ces deux auteurs en toutes choses, je priai le révérend père provincial de me marquer en détail les opinions dangereuses que l'on m'accusoit d'avoir prises d'eux, afin que je pusse me justifier si j'avois raison, ou me corriger si j'avois tort. Me voyant refusé, et prévoyant bien toutes les suites de cette affaire, et d'ailleurs persuadé qu'un prêtre, accusé en matière de doctrine, ne pouvoit se taire sans prévarication, j'en écrivis à notre révérend père général pour le conjurer de me faire signifier par mes supérieurs immédiats quelles étoient ces nouveautés dont on me faisoit un si grand crime. Mais j'eus beau prier, on me refusa toujours cette grâce, et par là tout moyen de me défendre. Depuis ce temps-là je me suis tenu en paix, attendant en patience le dernier coup de la persécution, c'est-à-dire, mon révérend père, le retardement de mes derniers vœux. Je ne ferai point ici le philosophe : quoique j'y fusse

préparé, je n'ai point laissé de le sentir, et j'avoue même que je n'ai point été fâché d'y être sensible, parce que de cette sorte j'y ai trouvé la matière d'un sacrifice que j'ai offert au Seigneur avec joie et que je lui offre encore tous les jours par notre adorable pontife.

« Cependant, mon révérend père, quoique Dieu m'ait donné cette patience, et que ses consolations soient beaucoup plus douces que ses coups ne sont rudes, il m'est toujours resté une peine : j'ai comparé la sincérité de ma conduite (pardonnez-moi, mon révérend père, cette comparaison; un homme réduit à se défendre est obligé de dire bien des choses odieuses et qu'il voudroit bien pouvoir taire), j'ai donc comparé la sincérité de ma conduite avec le procédé plein de dissimulation que les supérieurs ont suivi à mon égard depuis la première accusation qu'on leur fit de ma doctrine jusqu'à la dernière punition qu'ils en font. Je vous en épargne le détail, que je puis démontrer par leurs lettres et plus encore par leur silence. Je m'arrête à la seule manière dont on m'a signifié le retardement de ma profession. On ne m'en écrit rien à moi-même, quoiqu'il semble que la charité le demandât ainsi, et que la justice le permît. On prie seulement notre père recteur de me déclarer que le révérend père général a jugé à propos de me différer mes derniers vœux, *à cause de mon attachement aux opinions de M. Descartes;* et que si dans la suite il y avoit *quelque autre chose à me dire,* on m'en feroit avertir. De tout ce procédé, et principalement de ces dernières paroles, je conclus, mon révérend père, qu'outre le délai de ma profession il pourroit bien y avoir *quelque autre chose* que l'on me cachoit et qu'on étoit pourtant bien aise que j'entrevisse, que leur *charité* me retenoit encore dans la compagnie, mais qu'enfin cette charité pourroit bientôt céder à la justice. Je crus même qu'ils ne seroient point fâchés que je les prévinsse et que je leur épargnasse la peine qu'ont naturellement de si bons pères à chasser de la maison paternelle des

enfants qui n'y ont pas été tout à fait inutiles. C'est, mon révérend père, ce qui m'a déterminé à écrire à notre révérend père général, non pas pour lui demander ma démission, je n'ai pas jugé que cela fût nécessaire, mais pour le supplier très-humblement d'examiner les raisons qu'il a de me la donner, et de s'y rendre s'il les trouve bonnes, sans aucun égard à mes intérêts particuliers, que je sacrifie de bon cœur à l'intérêt général de la compagnie. Je l'ai prié en même temps d'envoyer aux pères consulteurs de la province une copie plutôt qu'un extrait de ma lettre, afin qu'ils y puissent voir mes sentiments tels qu'ils sont, et non pas tels qu'il plairoit à un abréviateur de les montrer. Vous y verrez, mon révérend père, que je regarde comme un grand malheur la séparation que je lui annonce, et que je la crains autant que mes amis la désirent. Vous y verrez combien j'honore et combien j'aime en Jésus-Christ ceux qui m'ont accusé ou condamné ; et que, si j'ai eu le malheur d'en offenser quelqu'un, je suis prêt de lui faire toute la satisfaction qu'il pourra souhaiter. Je les conjure même ici de me pardonner si je leur ai souvent demandé un détail de ces *nouveautés dangereuses* qu'ils m'ont imputées; j'ai cru le devoir faire parce qu'il m'a paru qu'il falloit connoître les erreurs dont on m'accusoit avant que de m'en défendre. Je savois de plusieurs endroits qu'on m'en avoit attribué de fort impies et de fort extravagantes ; j'avois lieu d'en conclure que tout le reste étoit de même. Le déchaînement public de certaines personnes et la conduite violente de quelques autres fortifioient mes conjectures. Je devois donc, si je ne me trompe, demander une liste de mes prétendues *hérésies,* afin de m'en justifier avant toutes choses, me réservant à déclarer mes véritables sentiments quand les supérieurs jugeroient à propos de me l'ordonner. Mais, si néanmoins j'ai fait en cela quelque peine ou donné quelque embarras à mes accusateurs ou à mes juges, je vais réparer ici ma faute par une déclaration, qu'ils prendront sans doute pour une apo-

logie de toutes leurs démarches. Je veux bien leur faire ce plaisir, et les assurer en même temps que, quand j'aurois tout le pouvoir du monde, je ne pourrois jamais leur en faire autant que je leur en souhaite. Cette déclaration me paroît d'ailleurs nécessaire, afin que nos pères consulteurs sachent précisément sur quoi ils me renverront, ou, ce qui me plairoit davantage, avec quoi ils m'admettront.

« Je vous déclare donc, mon révérend père, et à toute la compagnie, que je tiens pour indubitable que Jésus-Christ, en tant que Verbe éternel et sagesse personnelle, est, comme parle saint Jean, la lumière véritable qui éclaire tous les hommes, et, comme parle saint Augustin, la vérité essentielle qui renferme dans sa divine substance toutes les vérités immuables, et, comme parle le P. Malebranche, la raison universelle des esprits, dans laquelle nous voyons les idées de toutes les choses que nous connoissons, les mêmes que Dieu voit, sur lesquelles il a formé cet univers, et sur lesquelles il le gouverne. J'admets ce grand et vaste principe avec toutes ses véritables conséquences; et, par une suite nécessaire, je tiens que ce que nous appelons nos idées ou l'objet immédiat de nos esprits est réellement distingué des perceptions que nous en avons, et qui seules nous appartiennent effectivement. Je tiens cette opinion plus évidemment démontrée qu'aucune proposition de géométrie ou d'arithmétique, puisqu'il n'y a point de démonstration qui ne suppose des idées éternelles, immuables, nécessaires, universelles, et par conséquent bien différentes de nos pensées, qui toutes ont commencé d'être, sont passagères, contingentes, particulières. Je tiens enfin que la doctrine de la distinction des idées et de nos perceptions est le fondement de toute la certitude humaine dans la religion, dans la morale, dans toutes les sciences; et, si quelqu'un pouvoit se vanter d'avoir là-dessus solidement réfuté les raisonnements de saint Augustin et du P. Malebranche, je ne crains point de le dire, pour peu qu'il eût d'esprit et qu'il suivît ses pro-

pres principes, il pourroit se vanter en même temps d'avoir solidement établi le pyrrhonisme.

« Je vois bien, mon révérend père, que cet endroit de ma lettre ne sera pas trop favorablement écouté de la plupart de nos pères consultants. Mais je les conjure, par la douceur de Jésus-Christ, de suspendre un peu les mouvements de leur indignation, et surtout de m'épargner le nom d'opiniâtre qui retomberoit sur le plus célèbre des saints Pères. Car vous sçavez mieux que moi, mon révérend père, que ce grand docteur de la vérité et de la grâce, si pénétrant, si habile, si judicieux et si éloigné du soupçon d'entêtement, est si plein de cette opinion qu'il n'a presque point un ouvrage, presque point une lettre, qui soit de quelque étendue, où il ne la prouve et ne la suppose. C'est une des clefs de sa doctrine; c'est là-dessus que roule presque toute sa théologie, que personne n'entendra jamais parfaitement s'il n'entend cette matière. Vous sçavez les conséquences si saintes et si chrétiennes qu'il en tire; et, quoiqu'il fût si rempli de charité qu'il épargnoit les injures aux hérétiques mêmes, si raisonnable qu'il n'accusa jamais d'obstination ceux qui avoient des sentiments contraires aux siens dans les matières qui n'étoient point tout à fait incontestables, vous sçavez comme il traite ceux qui ne reconnoissent point avec lui la doctrine des idées distinguées de nos connoissances : « His « et talibus documentis coguntur fateri quibus disputantibus « Deus donavit ingenium et pertinacia caliginem non ob- « ducit, rationem veritatemque numerorum et ad sensus « corporis non pertinere et invertibilem sinceramque con- « sistere, et omnibus ratiocinantibus ad videndum esse com- « munem [1]. » Et dans ses *Soliloques*, l. II, c. 18 [2] : « Quis « mente tam cæcus est qui non videat istas figuras, quæ in « geometria docentur, habitare in ipsa veritate? »

C'en est assez, mon révérend père, pour faire connoître à

[1] *De lib. arbitr.*, l. II, c. VIII, edit., Benedict., t. I, p. 595.
[2] Edit. Benedict., t. I, p. 393.

tout le monde que je suis inébranlable dans une opinion qui me paroît démontrée en toutes les manières par les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, par les écrits des plus sçavants Pères de l'Église, grecs et latins, par une infinité de raisons évidentes à quiconque y réfléchit de bonne foi, sans passion et sans préjugés. C'est pourquoi, suivant toujours les règles inviolables de la sincérité chrétienne, je vous déclare que, si c'est un obstacle à ma profession, c'est un obstacle insurmontable, un obstacle aussi éternel que la vérité que je défends. Je vous l'avoue néantmoins, mon révérend père, quelque nécessaire que m'ait paru cette déclaration, j'ai eu bien de la peine à m'y résoudre. Le Seigneur m'a fait la grâce de me donner sa crainte, et je n'appréhende rien tant que d'être un sujet de scandale à mes frères, pour qui Jésus-Christ est mort. Mais j'en fais juge tout esprit non préoccupé et qui voudra bien prendre la peine d'examiner le fond de cette affaire, de quel côté vient le scandale? de celui qui ne soutient que des opinions aussi reçues dans l'Église que celles de ses adversaires, et, ce qu'il n'est pas difficile de prouver, infiniment plus favorables à notre sainte religion, ou de ceux qui le persécutent parce qu'en des matières qu'eux-mêmes avouent n'être point de foi, il préfère la raison qui vient de Dieu à l'autorité qui vient des hommes, et une philosophie toute chrétienne et toute sainte dans ses principes à une philosophie toute payenne et toute charnelle, compatible avec l'idolâtrie et avec le mahométisme, comme il a paru dans ses principaux auteurs, réprouvée par les premiers Pères de l'Église comme donnant trop aux sens, condamnée universellement dans un concile de Paris où présidoit, si je ne me trompe, un légat du saint-siége, et où les livres d'Aristote furent jugés dignes du feu comme des sources d'hérésies et la lecture en fut défendue sous peine d'excommunication; condamnée en particulier dans sa Métaphysique par une assemblée d'évêques sous Philippe Auguste, et dans sa Physique par le souverain pontife Grégoire

neuvième [1], à une philosophie enfin dont le grand principe, qu'il n'y a rien dans l'esprit qui n'ait passé par les sens, renverse évidemment toutes les sciences et surtout la morale, et dont les autres maximes, qui la plupart ne sont pas meilleures, ont formé tant d'hérétiques, tant de libertins, et répandu tant de ténèbres dans l'ancienne scholastique; en un mot, parce qu'il préfère la philosophie de saint Augustin à celle d'Aristote.

« Au reste, mon révérend père, je ne prétens point rejeter ici sur les disciples de ce prince de l'École les conséquences de leurs opinions ou des siennes, dès lors qu'ils nient ces conséquences. Dieu me préserve d'une conduite si contraire à l'esprit de la charité, et d'imiter en cela nos adversaires! je n'en veux qu'à l'erreur, et je respecte, je révère les personnes qui de bonne foi la soutiennent pour la vérité. Mais si, malgré un procédé si juste et si équitable, je ne puis éviter de leur être une occasion de scandale, où en suis-je réduit, et quel parti veulent-ils que je prenne? Qu'ils en jugent eux-mêmes par ce mot de saint Augustin, que je les supplie de me permettre d'estimer comme un grand philosophe et comme un grand théologien, s'ils me refusent cette grâce à l'égard de M. Descartes et du P. Malebranche : « Nonne [2] in multis si non secundum carnem homo sapiat, « quam mortem dicit esse apostolus, magno scandalo erit ei « qui adhuc secundum carnem sapit, ubi et dicere quid sentias « periculosissimum, et non dicere laboriosissimum, et aliud « quam sentis dicere perniciosissimum? » Voilà précisément l'état où je me trouve. Je prie notre maître commun qu'il vous dicte là-dessus la résolution que vous avez à prendre; et s'il en faut venir à la séparation, que ce soit sans rompre la charité de part ni d'autre. Je vous promets que, de quelque manière qu'on me traite, je vivrai toujours avec la

[1] Voyez l'écrit de Launoy, *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna, tertia editio auctior et correctior*, Lutet. Paris, 1662.

[2] *Ep.* 250 *ad Paulin.*, edit. Bened., t. II, p. 258.

compagnie dans l'unité d'un même esprit et d'un même cœur en Jésus-Christ, et que toute ma vie je serai particulièrement, etc. »

Le personnage auquel s'adressait André était un P. Daviol[1], exempt de tout fanatisme, qui lui répond une lettre fort modérée dans le genre de celle du P. Daubenton.

« Je n'ay reçu, écrit-il de Paris, le 26 juin 1709, aucun ordre d'assembler la consulte touchant ce qui regarde votre révérence, mais je vous prie d'être persuadé que je suis en disposition de vous rendre tous les services que vous désirez de moy. Trouvez bon cependant que je vous dise que vous prenez un peu trop promptement votre parti dans une affaire qui est de si grande conséquence pour vous, soit par rapport à Dieu, soit par rapport aux autres suites qu'elle peut avoir. J'estime fort le P. Malebranche, et il est mesme fort de mes amis, mais je vous crois trop sage pour vous faire le martyr de sa doctrine. Si vous n'avez pas d'autre fondement que ce que vous me dites pour croire qu'on songe à vous renvoyer de la compagnie, votre soupçon me paroist très-mal fondé. Quoy qu'il en soit, il n'est pas question de disputer avec vous des principes du P. Malebranche; je vous diray seulement que j'ai examiné autrefois sa doctrine là-dessus, et que je n'ay pas eu assez de pénétration pour la comprendre, et que d'autres que des jésuites n'en ont pas eu plus que moy; mais que nous voyions ou que nous ne voyions pas les choses en Dieu, c'est une question qu'un régent de philosophie n'est pas obligé de traiter dans un cours de philosophie qu'on dicte à des écoliers. Il est de la prudence, quand on est dans un corps, de ne pas s'occuper d'opinions qui ne regardent pas la foy. En un mot, mon révérend père, je vous conseille de faire de sérieuses réflexions sur l'affaire dont il s'agit. Consultez Dieu

[1] (*Sic.*) Nuls renseignements sur ce père, ni dans Moréri ni ailleurs.

et les règles de la prudence, je ne demande que cela de vous; mais consultez-les de sang-froid, et comme si vous étiez sur le point de rendre bientôt compte à Dieu de la détermination que vous prendrez. Quoyque je n'aye point l'honneur de vous connoître, j'ay ouy parler de vous avec quelque estime, et serois très-fâché que vous fissiez une démarche dont tost ou tard vous devez vous repentir. Je suis avec respect, etc.

« DAVIOL. »

Selon sa coutume, aussitôt qu'il entend des paroles modérées et bienveillantes, André s'apaise. Après avoir offert sa démission, il la retire, et ne témoigne plus que le désir de vivre en paix avec ses confrères.

« Je n'ai pu vous marquer plus tôt, répond-il au P. Daviol, combien j'ai été satisfait de la lettre que votre révérence m'a fait l'honneur de m'écrire. Je suis bien aise que vous me rassuriez sur ce que je m'étois mis dans l'esprit que l'on ne seroit pas fâché que je fisse quelque ouverture pour délivrer la compagnie d'un si mauvais sujet. Je l'avois cru de bonne foi, et sur la conduite que je voyois garder aux supérieurs à mon égard et sur ce que m'avoient dit deux ou trois personnes. Je me suis trompé : j'en bénis le Seigneur! Je n'ai jamais souhaité de sortir d'une compagnie où je suis entré avec tant de joie, et où j'ai vécu avec tant de consolation, et, je puis vous en assurer, mon révérend père, avec d'autant plus de consolation que j'y ai eu plus à souffrir. Je n'ai donc garde désormais d'insister sur l'alternative que j'avois proposée; j'attendrai avec patience qu'il plaise au révérend père général de m'y unir encore plus étroitement par les derniers liens. Je n'y veux d'autre degré que d'y être au-dessous de tous, ni d'autre privilége que d'y servir tout le monde. Je ne vous dis point, mon révérend père, de ne point montrer ma première lettre; elle ne feroit qu'exciter les passions de

certaines personnes qui ne sont pas aussi raisonnables que votre révérence sur le chapitre du P. Malebranche. »

Le P. André avait bien raison de penser que tout le monde ne serait pas aussi modéré que le P. Daviol. En effet la réponse qu'il attendait du général des jésuites, arriva dans l'année 1710, et il faut qu'elle ait été bien sévère et même bien dure, puisque le P. André épouvanté ne fait plus entendre qu'une voix suppliante. Plus d'un retour amer sur le passé, plus d'une allusion courageuse à la conduite de ses adversaires, comparée à la sienne, est mêlée à la plainte du pauvre jésuite. Il rappelle ses services, son attachement à la société, ses disgrâces passées, et il attend en paix le dernier coup.

Cette lettre latine (du 14 octobre 1710), toucha le P. Tamburini lui-même; car on voit dans une autre lettre latine du P. André qu'il remercie le révérend père général de s'être adouci à son égard, et lui-même s'excuse de la vivacité de ses plaintes. Loin de repousser la vigilance de ses supérieurs, il l'accepte, il l'invoque presque.

Grâce à cette entière soumission, André vécut plus tranquille à Hesdin pendant la fin de l'année 1710. Il paraît même que son excellent caractère, sa douceur et son talent, tempéré par une plus grande prudence, lui firent trouver grâce auprès de ses supérieurs; car, en 1711, il fut envoyé du très-petit collége d'Hesdin dans un collége plus important, celui d'Amiens[1], où il resta très-peu de temps, et ensuite

[1] C'est ce que prouvent les deux billets suivants : « Je prie votre révérence de me permettre d'emporter où elle m'envoye une Bible de Vitré et trois livres de mathématiques, les Éléments de géométrie et l'Analyse démontrée. ANDRÉ. — Permis d'emporter les livres ci-dessus, à Amiens, le 6 août 1711. LAYER. »

dans celui de Rouen, chargé de l'enseignement périlleux de la philosophie.

IV. André à Rouen, années 1711, 1712, 1713.

Le manuscrit de Lille nous fournit une seule lettre d'André, pendant qu'il était à Rouen, régent de philosophie ; c'est une lettre du 25 avril 1713, adressée à Malebranche, où il lui apprend que son enseignement a soulevé contre lui ses supérieurs, parce qu'il y rendait justice à Descartes et à lui Malebranche ; qu'on lui a envoyé une espèce de formulaire à signer et à dicter à ses écoliers ; qu'on lui a demandé une profession de foi sur chaque article de ce formulaire ; qu'on a fait examiner cette profession de foi par trois pères jésuites de Paris, dont un y a répondu article par article ; que cette réponse est un écrit considérable ; qu'il a été contraint de dicter à ses élèves une rétractation, dont il lui envoie un extrait ; et il demande pardon à Malebranche ainsi qu'à Dieu d'avoir chancelé dans la défense de la vérité.

A MON RÉVÉREND PÈRE LE TRÈS-RÉVÉREND P. MALEBRANCHE, PRÊTRE DE L'ORATOIRE, RUE SAINT-HONORÉ, A PARIS.

« Mon très-révérend père,

« Il y a bien longtemps que je songe à vous écrire pour vous rendre compte de ce qui s'est passé à mon égard et à votre occasion, au commencement de cette année. Mais diverses considérations m'en ont jusqu'ici empêché : tantôt la crainte de vous importuner par un fâcheux écrit, tantôt la crainte de blesser la charité que je dois à mes adversaires ; quelquefois une raison et quelquefois une autre, mais prin-

cipalement la crainte d'offenser le Seigneur en vous irritant contre des personnes que je dois aimer particulièrement. C'est le motif qui, dans le plus fort de la persécution, m'a toujours retenu, et qui, jusqu'à présent, m'a fait résoudre à dévorer mes peines sans vous en faire part. Cependant, mon révérend père, après avoir mûrement examiné toutes choses en la présence de celui qui sera mon juge et celui de mes persécuteurs, j'ai cru, non-seulement que je pouvois, mais que j'étois obligé de vous en écrire pour l'intérêt de la vérité opprimée sous le prétexte de la foi et de la religion. Rien ne m'a été plus sensible, en toute ma vie, que de me voir tout d'un coup devenu suspect dans une matière pour laquelle nous devons tout sacrifier, et pour laquelle en effet Dieu m'a fait la grâce de me mettre dans une disposition conforme à mon devoir. Je croyois même en avoir donné, en toute occasion, des preuves assez convaincantes, et surtout depuis que j'enseigne la philosophie. Nos pères en ont jugé autrement. Je parle trop de Dieu et de son Évangile dans des écrits philosophiques pour ne point être suspect de nouveauté, de fanatisme, d'hérésie. C'est sur un pareil soupçon qu'au commencement de cette année N. R. P. provincial m'envoya une espèce de formulaire à signer et à dicter publiquement à mes écoliers. Je répondis que je ne le pouvois faire sans blesser la sincérité, la justice et la charité : la sincérité, parce qu'on me faisoit dire que je tenois pour vraies des opinions que je croyois très-fausses; la justice, parce qu'on y mettoit sur le compte de M. Descartes et du P. Malebranche des erreurs qu'ils n'eurent jamais; et enfin la charité, parce qu'on y répandoit sur leurs personnes des soupçons d'hérésie qui, très-assurément, étoient fort mal fondés. Voici mes propres termes (c'est au père provincial à qui je les adressois) : « Pardonnez-moi, mon révé-
« rend père, si j'ose vous le dire : que l'on me flétrisse,
« que l'on m'accable, j'y suis prêt; mais je ne ferai point un
« pareil mensonge à la face du public, et je n'ai garde de

« censurer sans aucun droit des philosophes très-catho-
« liques, contre la persuasion intime où je suis de la
« pureté de leur foi ; je les combattrai si l'on veut ; mais je ne
« flétrirai jamais des auteurs dont la vertu et la religion pa-
« roissent à chaque page de leurs écrits. » A ces paroles, nouveaux soupçons, nouvelles menaces ; on me demande une profession de foi sur chaque article du formulaire : *car il est à propos*, disoit l'auteur inconnu de ce bel ouvrage, *que les supérieurs sachent s'il est un véritable jésuite*, comme il y a lieu de le présumer, ou un fanatique hétérodoxe, ce qu'on ne croira que sur sa profession de foi. Quelque durs que me parussent ces termes, et quelque sensible que j'y fusse, Dieu me fit la grâce de n'y répondre que par des raisons. Je marquai sur chaque point du formulaire ce que je croyois et ce que je ne croyois pas, avec les preuves qui m'engageoient à suivre certaines opinions et à en rejeter d'autres, dont il sembloit qu'on me demandât une créance intérieure contre ma conscience, et, à ce qui me paroissoit, contre la raison. Les grands ne reculent jamais. Nos supérieurs ont cru, à mon égard, avoir le même droit. Ayant donc résolu que j'aurois tort dans cette affaire, ils donnèrent ma seconde lettre à examiner à trois de nos savants de Paris, dont un fut chargé d'y répondre article par article. Il s'en acquitta de la manière que vous le verrez dans l'extrait fidèle que je vous envoie de sa réponse, qui est un in-folio en forme de factum. Je l'en ai tiré de mot à mot. Cet écrit m'ayant été communiqué avec ordre de le lire, de m'y rendre, et de dicter en pleine classe le formulaire en question, à quelques petits changements près, je déclarai à notre père recteur (dont je n'ai pas sujet de me plaindre) que j'avois bien promis de me rendre à des raisons, mais non pas à des injures ; que les censeurs qu'on m'avoit donnés ne me paroissoient guère au fait sur les matières dont ils parloient avec tant de hauteur et d'emportement ; que néanmoins j'étois dans la disposition de faire tout ce que des personnes

sages me conseilleroient dans cette conjoncture. Un de mes amis de la ville, et des vôtres, mon révérend père, à qui je m'en étois ouvert dès le commencement de l'affaire, m'écrivit que je pouvois leur obéir. Je n'avois pourtant pas cru devoir me rendre à son sentiment. Je consultai encore trois ou quatre de nos pères là-dessus, en leur marquant expressément que dicter cette espèce de rétractation de choses que je n'avois point enseignées, ou que je tenois pour vraies, c'étoit parler contre ma conscience. Nonobstant cela, presque tous m'y condamnèrent sans miséricorde. Il fallut donc m'y résoudre; mais je le fis d'une manière que je crois n'avoir trompé personne. Le R. P. Lami [1] vous dira le reste. Quelques jours après, on me parla de signer l'écrit que j'avois dicté en classe. Je déclaray formellement que je ne pouvois, en conscience, signer autre chose, sinon que je l'avois fidèlement dicté. Le père recteur me fit entendre que cela suffiroit; sur quoi, j'écrivis mon nom au bas. J'avoue néanmoins que j'en ai eu et que j'en ai encore bien du scrupule. Priez le Seigneur qu'il me pardonne; et vous, mon révérend père, pardonnez-moi aussi, je vous conjure, si en tout cela j'ai fait la moindre chose qui vous ait déplu. Cependant j'ai cru vous donner par là occasion à une juste défense; et, si vous me permettez de vous le dire, je la crois nécessaire dans la conjoncture présente. Le mal augmente tous les jours. Les amateurs de la vérité sont flétris et persécutés; ses ennemis triomphent, et envoient de tous côtés les écrits injurieux qu'ils font ou qu'ils font faire contre elle et contre ses défenseurs : on la rend suspecte et on les rend odieux. Je ne dis pourtant pas, mon révérend père, que vous preniez vous-même la peine de relever toutes ces démarches : cela conviendroit mieux à tout autre qu'à vous; mais il faut que quelqu'un le fasse, ou bien il faudra que les vérités que vous avez démontrées essuient un terrible orage. En tous cas,

[1] Voyez plus bas.

souffrez, mon révérend père, que, pour me consoler un moment avec vous, je vous dise là-dessus ce qui m'est venu dans l'esprit, supposé que quelqu'un de vos amis voulût bien entreprendre la défense de la vérité et de ses défenseurs.

« 1°. Je voudrois qu'on exposât le fait, avec toutes ses circonstances, que je n'ai cachées à personne;

« 2°. Que l'on demandât, par forme de problème ou de cas de conscience, si des particuliers comme les jésuites, qui n'ont aucune autorité juridique dans l'Église, peuvent sans crime jeter des soupçons d'hérésie et d'impiété sur des auteurs tenus pour orthodoxes par tout ce qu'il y a de bons catholiques dans l'Église, etc.;

« 3°. Si les colléges ne leur ont été donnés que pour leur donner le droit de décrier publiquement, comme hétérodoxes, toutes les personnes et toutes les opinions qui n'ont pas le bonheur de leur plaire, etc.;

« 4°. Que l'on entrât en matière, et que l'on fît voir que les sentiments faux ou hérétiques qu'ils ont fourrés dans leur écrit n'ont été enseignés par aucun cartésien ni malebranchiste, du moins par ceux qu'ils attaquent, et que les autres opinions qu'ils condamnent sont très-sensées et très-orthodoxes, et que je voudrois que l'on prouvât surtout par autorité, car la raison est une inconnue que nos savants n'écoutent guères;

« 5°. Enfin, que l'on expliquât particulièrement et à fond le sentiment de saint Augustin sur les idées, et qu'après avoir montré l'éloignement où l'on est des sentiments des Anoméens et des Eunomiens, qu'ils nous reprochent, on leur fît, sur cette matière, un défi pareil à celui que M. Descartes leur fit autrefois sur la physique d'Aristote, et qui les réduisit au silence qu'ils ont toujours gardé depuis si religieusement.

« C'est à peu près ce qu'il seroit à propos de leur remontrer avec beaucoup de force et de modération chrétienne,

et en montrant aussi quelquefois le ridicule de leurs procédés :

Ridiculum acri
Fortius ac melius magnas plerumque secat res.

« Pardonnez-moi, mon révérend père, l'ennui d'une si longue lettre. Je n'ai pas le temps d'etre plus court ni plus exact. Vous m'en avez tant pardonné d'autres, que j'espère encore que vous me ferez grâce sur celle-ci. Vous savez le respect et l'attachement inviolable avec lequel j'ai l'honneur d'être en N. S. Jésus-Christ, notre cher maître,

« Mon très-révérend père,

« Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

« A Rouen, le 25 avril 1713.

« ANDRÉ,
« de la compagnie de Jésus. »

« Je vous prie de me renvoyer l'extrait que je vous envoie, après en avoir fait tirer une copie, pour en faire l'usage qu'il vous plaira, à la gloire de la vérité, et sans rompre la charité. »

Faute de documents suffisants, toute cette affaire de Rouen n'était pas parfaitement claire : nous n'avions ni le formulaire envoyé à André, ni sa profession de foi, ni l'examen de cette profession de foi par les métaphysiciens de la compagnie ; nous ne savions pas non plus combien de temps André était resté à Rouen. Aujourd'hui, grâce à nos nouveaux papiers, tous les voiles sont levés, et nous connaissons pleinement toute cette affaire de Rouen, sans contredit la plus intéressante de toutes celles qui furent suscitées à André. Les détails abondent, et il ne faut pas craindre de les reproduire, sinon en totalité, du moins avec une juste étendue ; car il ne s'agit plus seulement ici des disgrâces d'un homme de mérite, mais de la persécu-

tion exercée contre un grand système de philosophie par la plus puissante congrégation enseignante de la France et de l'Europe, enfin de la philosophie officielle de cette congrégation.

André arriva à Rouen vers la fin de l'année 1711 ; il y demeura le reste de cette année, toute l'année 1712 et une partie de l'année 1713 ; après quoi il est enlevé à l'enseignement de la philosophie et relégué à Alençon dans un petit emploi purement administratif. C'est pendant ces deux années d'enseignement qu'il composa ce cours complet de philosophie chrétienne dont l'abbé Guyot parle avec tant d'éloge[1] dans sa notice historique sur le P. André, et dont on vient de retrouver à Caen une partie considérable sous le titre de *Metaphysica sive Theologia naturalis.* André se proposait de former, de toutes les opinions cartésiennes, un corps complet de philosophie à la fois raisonnable et chrétienne, où tout fût enchaîné dans un ordre géométrique, expliqué avec une clarté frappante, et dirigé vers la pratique et vers l'édification. Mais l'Évangile lui-même, présenté avec un air de cartésianisme, aurait révolté les jésuites. Aussi à peine André a-t-il commencé à enseigner sa philosophie chrétienne, que ses supérieurs reconnurent qu'au lieu de s'être corrigé il s'était confirmé dans la doctrine qui lui

[1] P. vj. « Ce fut pour remédier à ces abus qu'il dressa un nouveau plan, qu'il intitula *Philosophie chrétienne.* On y trouve une latinité pure, un très-bel ordre dans les questions, dont presque toutes sont discutées selon la méthode des géomètres, et surtout ce goût de la religion et d'une morale saine qui doivent occuper les prémices de l'esprit et du cœur. Ce cours de philosophie a été dicté dans les principaux colléges de la province, et à Paris au collége de Louis le Grand, par plusieurs professeurs. En note : *Cet ouvrage n'est point imprimé.* »

avait été reprochée ; il est dénoncé à Paris ; il reçoit des côtés les plus différents des avertissements qui partent d'un véritable intérêt pour sa personne. Les hommes les plus sages engagent André à se soumettre. Nous voyons reparaître ici ce bon P. Guymond qui, depuis 1708, n'a pas fait l'acquisition d'un seul argument nouveau contre Descartes et Malebranche, et répète toujours la même chose :

« Ne croyez pas, écrit-il à André, de la Flèche, le 14 décembre 1711, que ce qui s'est passé entre nous ait rien diminué de ma tendresse et de mon amitié envers vous. Il est important de vous dire une chose; mais elle demande le secret, et j'ai en vous la confiance que vous ne me citerez point : c'est qu'on me dit hier que l'on portoit à Rome des informations sur quelques propositions de quelques-uns de nos professeurs, et en particulier de votre révérence. Je crains que nôtre père ne lui en sache mauvais gré; ce qui me donne la pensée qu'il seroit bon de le prévenir vous-même au plus tôt, et de l'assurer que, loin d'être dans ces sentiments, vous en voyez la fausseté, et que vous les réfutez en toute occasion. Voilà donc ce que je ferois, si j'étois à votre place : je me défierois de mon esprit et de l'esprit des nouveaux philosophes; je croirois que, dans les points contestés, ils n'ont ni eux ni moi plus de lumières que nos auteurs; j'aurois devant moi toutes les propositions défendues; je demanderois grâce à Dieu pour bien comprendre les raisons qu'on a de les défendre, et je chercherois de quoi les réfuter chacune en particulier, et prouver la contradictoire; enfin, puisque la compagnie le veut, je ferois abjuration, persuadé qu'il ne convient point à un particulier d'être contraire à la doctrine de son corps. Je prie très-humblement votre révérence de prendre en bonne part tout ce que je lui écris, etc. »

André ayant répondu à cette lettre, sans désavouer son

goût pour la doctrine de Descartes et de Malebranche, qu'il ne faut pourtant pas le croire aveuglément attaché à toutes les maximes de ces deux auteurs, et qu'il s'y trouve des propositions qu'il tient pour fausses, le P. Guymond, voyant là un commencement d'abandon du cartésianisme, s'en réjouit fort et récrit, le 12 mars 1712, à André :

« Je ne sais comment j'ai différé si longtemps à vous marquer la joie que j'ai reçue de votre dernière lettre ; elle est plus grande que je ne puis l'exprimer par l'importance du sujet dont il s'agissoit. Pour y mettre le comble, je demande une grâce à votre révérence : c'est de vouloir bien me mander les propositions de ces deux auteurs qu'elle trouve mauvaises ; cela pourroit me servir dans l'occasion. »

Hardouin, qui était à la fois le meilleur des hommes dans la vie ordinaire et l'auteur le plus violent dans la polémique, rappelle à André qu'il lui a toujours dit que le malebranchisme était l'athéisme [1], et qu'il devait y renoncer absolument.

[1] Jean Hardouin, fils d'un libraire de Quimper, né en 1646, mort à Paris le 3 septembre 1729, à l'âge de quatre-vingt-trois ans, bibliothécaire du collége de Clermont, auteur d'un très-grand nombre d'ouvrages où un savoir immense et une sagacité rare se perdent en des hypothèses et des paradoxes extravagants. Ses ouvrages les plus célèbres sont l'édition de l'*Histoire naturelle de Pline*, la grande *Collection des Conciles*, la *Chronologie expliquée par les médailles*, etc. Ses écrits philosophiques n'ont paru qu'après sa mort dans le recueil intitulé : *Johannis Harduini Opera varia*, Amsterdam et La Haye, in-fol., 1733. La pièce la plus célèbre de ce recueil a pour titre : *Athei detecti* : ce sont Jansénius, les oratoriens André Martin, Louis Thomassin, Malebranche et le P. Quesnel, Arnauld, Nicole, Pascal, Descartes, Antoine Legrand et Sylvain Régis. Les *Réflexions importantes* font suite aux *Athei detecti*, et sont surtout dirigées contre Descartes et Malebranche. Dans son *Platon expliqué*, il n'est pas très-loin d'accuser Platon d'athéisme. Les jésuites ont, il est vrai, désavoué la publication des *Opera varia* dans les *Mémoires de Trévoux*, de septembre 1733 ; mais c'est le cas de dire : *Is fecit cui prodest*, et il n'y a pas une seule assertion générale de Hardouin

« Ce 25 novembre.

Mon révérend père,

« J'aurois bien de la dureté, et le Seigneur Dieu me la reprocheroit un jour, si je manquois à vous avertir que vous allez vous attirer de très-fâcheuses affaires, si vous n'y remédiez promptement; et, qui plus est, c'est qu'on auroit raison de dire, et qu'on le dira, que vous le méritez bien pour défendre, comme vous le faites, le malebranchisme. Vous pouvez vous souvenir qu'il y a quelques années que je m'efforçois un jour, en revenant de Gentilly avec vous, de vous persuader que c'étoit l'athéisme. Cela n'est que trop vrai. On ne me consulte sur votre affaire pas plus que l'enfant qui est à naître; mais j'ai entendu quelques mots assez forts pour me donner occasion de vous en donner avis. Pardonnez-moi ma liberté et ma franchise : je n'ai pas cru en chrétien et en ami devoir manquer à vous en écrire. Écrivez vous-même incessamment au révérend père provincial que vous renoncez absolument au malebranchisme, et faites-le voir par des effets, en dictant, selon l'occasion, des opinions contraires. Et prenez bien garde à une seconde récidive.

Je suis, mon révérend père,

« Votre serviteur et votre ami,

« HARDOUIN, J. »

« P. S. Le révérend père provincial nous a dit, en pleine récréation, que le P. Dutertre étoit revenu de semblables idées; mais il ne m'a pas dit un seul mot de vous; et ce n'est pas de lui que je sais ce que je vous écris. »

contre les philosophes qu'il attaque qui ne se retrouve dans un grand nombre d'auteurs et même dans le plus grand nombre des auteurs de la société à la fin du XVIIe et au commencement du XVIIIe siècle. Sur Hardouin voyez Moréri, surtout les Éloges de quelques auteurs français, Dijon, 1742, où le jésuite Oudin a fait connaître en détail tous les écrits de son docte confrère.

Porée, le plus bel esprit de la société, et dont le cœur et le caractère valaient bien mieux que le talent brillant et maniéré [1], Porée presse André d'échapper au péril qui le menace par une prompte soumission.

« A Paris, ce 26 novembre 1712.

« Mon révérend père,

« On me fait l'honneur de croire que je suis de vos amis, et c'est en cette qualité qu'un père de ce collége m'engage à vous écrire au sujet de quelques propositions dont on vous demande la condamnation. Il m'assure que vous ne pouvez pas la refuser sans intéresser votre conscience et votre repos. Je n'ai point lu la philosophie du P. Malebranche; je ne sais point quelle liaison elle a avec la théologie; ainsi il ne m'appartient pas de vous dire mon sentiment; mais ce que je puis vous assurer, c'est que beaucoup de personnes fort éclairées la tiennent pour dangereuse en plusieurs points. Je puis ajouter qu'on est ici, dans le collége, indigné contre ceux qui en suivent certaines sentences, et qu'il paroît qu'on veut à quelque prix que ce soit en arrêter le cours. C'est à vous, mon révérend père, à voir s'il ne vaudroit pas mieux vous conformer au jugement de ceux que Dieu nous a donnés pour nous gouverner que de vous arrêter à vos propres sentiments. Au reste, je ne vous écris point de la part d'aucun supérieur, mais par l'avis d'une personne que j'estime et dont la droiture non plus que les lumières ne peuvent être suspectes. Je

[1] Né le 14 septembre 1675 à Caen, ou à Vendes près de Caen, entré dans la société en 1692, régent d'humanités et de rhétorique à Rennes, puis à Paris au collége de Louis le Grand, où, de 1708 jusqu'à sa mort, arrivée le 12 janvier 1741, il ne cessa de professer la rhétorique avec le plus grand succès. Il eut Voltaire pour élève. Ses ouvrages ne sont guère que des écrits de collége, des discours et des poésies, où il y a plus d'esprit et de travail que de goût et de véritable talent. Voyez Moréri et les *Mémoires de Trévoux*, mars 1741.

suis dans l'union de vos SS. SS., mon révérend père, votre très-humble et très-obéissant,

« C. Porée, J. »

« Mon révérend père,

« Votre lettre m'a extrêmement touché. La situation douloureuse où vous vous trouvez m'afflige, et je ne me console que par l'espérance que vous en sortirez bientôt. Quand on a autant de droiture que vous en avez, on a une grande disposition à suivre les lumières du ciel. Vous croyez les suivre maintenant; le P. Dutertre avoit cru la même chose de lui-même; il se trouve à présent détrompé, et l'unique chose qui l'étonne, c'est qu'il ne l'ait pas été plus tôt. Il avoit suivi vos exemples, suivez maintenant le sien; ne l'imitez pas cependant en tout et n'attendez pas, je vous conjure, que les supérieurs vous aient ôté d'un emploi que vous pouvez faire avec distinction et avec mérite devant Dieu et devant les hommes. Que vous enfouissiez le talent ou que vous mettiez les autres dans la nécessité de vous en ôter l'usage, n'est-ce pas à peu près la même chose? Pardonnez-moi si je vous parle avec tant de liberté; je vous ai déjà dit que je n'entrois point dans la discussion de cette affaire qui passe ma capacité et mes lumières; mais je crois parler à un ami, et je ne me trompe pas, vous m'en avez assuré vous-même. Que l'amitié m'excuse donc auprès de vous si elle ne peut avoir d'autre effet. Je suis dans l'union de vos S. S. et dans les sentiments d'une parfaite estime jointe à un profond respect, mon révérend père, votre, etc.

« C. Porée. »

La dernière lettre de Porée et le post-scriptum de Hardouin font mention du P. Dutertre comme abandonnant la doctrine de Descartes et de Malebranche, et donnant par là, selon Porée, un bon exemple à André. Ceci nous conduit à un des épisodes les plus curieux de l'histoire

philosophique de ce temps, et à un nouvel enseignement de cette triste vérité que, aussitôt que le péril devient sérieux, les plus emportés d'abord ne sont pas ceux qui persévèrent le plus courageusement. Comme nous l'avons vu, André n'était pas le seul dans la société qui s'était laissé séduire par la philosophie nouvelle; plusieurs de ses confrères l'avaient même enseignée[1]. Parmi ses partisans les plus ardents était au premier rang le P. Dutertre, homme d'esprit et de talent[2], auquel il n'a manqué, pour

[1] Hardouin, dans les *Réflexions importantes*, se plaint expressément que la société laisse le professeur de logique du collége de Billom, en Auvergne, enseigner ouvertement le cartésianisme.

[2] Ni Moréri ni par conséquent la *Biographie universelle* n'ont consacré une seule ligne au P. Dutertre. Caballero lui-même ne fait pas mention de son nom dans l'*Index generalis scriptorum*. Nous pouvons réparer cette omission à l'aide des manuscrits de M. de Quens. « Le P. Dutertre, jésuite du Perche, mort à Paris en janvier 1762, avoit fait sa théologie avec grand succès..... entra au noviciat sous le P. Guymon avec le P. André; il fit son juvénat à Paris..... bon métaphysicien au commencement, mais un peu pointilleux..... étant régent de philosophie à la Flèche, le premier peut-être et le seul qui ait enseigné les opinions et les paradoxes du P. Malebranche sur la nature des idées, déclarant au père provincial ne pouvoir en honneur et en conscience enseigner les opinions ordinaires de l'école, qui n'étoient propres qu'à gâter l'esprit des jeunes gens. Sa chaire de philosophie lui fut ôtée, et on le relégua dans une basse classe à Compiègne. Arrivé à Compiègne, de zélé malebranchiste devint tout à coup péripatéticien. Le P. Frogerais (nous retrouverons plus tard ce personnage) et le P. Catalan (nul renseignement sur ce père) opérèrent cette conversion ou plutôt cette ridicule métamorphose. Que deviendrez-vous, lui disoient-ils? Étant encore à la Flèche, pressé par le provincial d'abjurer le malebranchisme, il répondit : Vous ne dites rien au professeur de Rouen. On rapporta au P. André ce mot, qui étoit assez déplacé. Lorsqu'il eut abjuré le malebranchisme, on ne s'y fioit pas trop; fut envoyé à Paris pour écrire contre; y composa sa Réfutation. Le style du P. Dutertre parut bien médiocre en comparaison de celui du P. Malebranche, dont il avoit cité mal à propos des passages entiers. Il n'en usa pas de même dans son livre contre l'auteur de la Prémotion physique sous ce titre : *le Philosophe extravaguant*. L'un et l'autre raisonnent assez mal, mais l'auteur

avoir le sort du P. André, qu'un peu plus de caractère. Il avait d'abord paru plus dévoué qu'André lui-même au cartésianisme. Le P. Guymond lui avait aussi proposé de renoncer à Descartes et à Malebranche et même de les réfuter ; il avait répondu comme André et avec plus de hauteur, que, loin de les réfuter, il était prêt à les défendre. Il traite même assez sévèrement cette concession qu'André avait faite à Guymond, qu'il y avait dans Descartes et dans Malebranche plusieurs propositions fausses. La lettre qu'il lui écrit à ce sujet mérite bien d'être donnée tout entière :

« De la Flèche, ce 4 mai 1712.

« Votre lettre, mon cher collègue, m'a éclairé d'un point que j'étois curieux de savoir, c'est que le P. Guymond me vint trouver cet hiver pour me dire qu'il avoit reçu d'une personne de mérite de la province, qui passoit pour donner dans les idées du P. M., une lettre où elle faisoit abjuration de cette doctrine, avouant qu'elle y reconnoissoit bien des erreurs dangereuses. Je lui répondis alors que, si cela étoit, certainement celui qui abandonnoit ainsi le P. M. ne l'avoit jamais entendu. Il m'a plusieurs fois averti avec beaucoup d'affectation et d'empressement des desseins que les supérieurs ont, dit-il, de pousser à toute outrance ceux qui (*plusieurs mots illisibles*). Il m'a même proposé sérieusement de faire et d'envoyer au père général une protestation de péripatétisme où je désavouerois Descartes, et je ne me suis

de l'Action de Dieu écrit mieux que le P. Dutertre. Le P. Dutertre avoit connu autrefois le P. Malebranche à Paris, et lui faisoit des visites..... Son livre ne lui fit aucun honneur, même dans sa compagnie. On en estima davantage le P. André. Tous les pères qui passoient par Alençon le complimentoient fort en l'assurant qu'on faisoit beaucoup plus d'estime de sa fermeté que de l'instabilité du P. Dutertre, qu'on le plaignoit seulement d'être dans l'erreur; mais plusieurs d'entre eux, gens d'esprit, lui faisoient entendre qu'il pouvoit bien avoir raison. »

délivré de toutes ces propositions, dont une étoit encore de travailler à réfuter Mal., qu'en lui déclarant nettement que je ne trouvois rien dans cet auteur que de très-vrai et de très-édifiant, et que je m'offrois volontiers à le justifier contre ceux qui l'attaqueroient, bien loin de le réfuter. Cette réponse l'a enfin fait désespérer de mon changement, et il me laisse maintenant en repos. Pour sûr, je ne vous conseille pas de lui rien mander dont il puisse tirer avantage; son zèle est trop bouillant pour compter sur un parfait secret. Je suis même fâché que vous lui ayez donné lieu de croire ou de dire au moins que vous trouviez des erreurs dans le P. M.; mais vous pouvez vous retrancher, dans votre réponse, à lui alléguer en général quelques erreurs des cartésiens, comme les idées innées au sens que le commun l'entend, que Dieu ait fait les essences des choses par une volonté aussi arbitraire que celle dont il a créé les choses mêmes, etc. Je suis avec respect, mon cher collègue, votre, etc.

« DUTERTRE, S. J. »

Ce zèle de Dutertre pour le cartésianisme ne demeura pas impuni. Il était à la Flèche, il fut envoyé dans le petit collége de Compiègne, et encore régent de troisième. Cette disgrâce ne l'ébranle pas, et il prie André d'en bien assurer le meilleur et le plus estimable de leurs amis, c'est-à-dire Malebranche.

AU MÊME, A ROUEN.

« A la Flèche, ce 21 juillet 1712.

« Je crois, mon cher collègue, que vous avez reçu un petit paquet que je vous ai envoyé par le neveu de M. Briant; et je ne doute pas qu'ensuite vous n'ayez été fort surpris de ma disposition pour la troisième de Compiègne, à laquelle certes je n'avois pas lieu de m'attendre, non plus qu'à l'affectation qu'on a eue de la rendre si publique, après

toutes les honnêtetés et même les caresses que j'avois reçues du R. P. provincial. On a voulu faire, dans ma personne, un exemple capable d'intimider les autres. Dieu en soit loué! Mais il faut avouer qu'on a fait cet exemple de la manière qu'on a cru la plus capable de me mortifier, et sans m'avoir aucunement prévenu que par des témoignages d'estime, qui n'alloient, comme je le vois, qu'à me tromper : conduite que je ne crois pas devoir être tout à fait approuvée. Quoi qu'il en soit, vous pouvez vous assurer, et en assurer aussi *le meilleur et le plus estimable de nos amis*, que je suis tout consolé de ce petit chagrin qu'on m'a fait, et par la bonté de ma cause, et parce que j'ai tâché de contribuer cette année à faire connoître la vérité, en quoi je n'ai pas tout à fait perdu mon temps. Votre très-humble serviteur, etc.

« DUTERTRE, J. »

Avant de se rendre à Compiègne et de quitter la Flèche, Dutertre, qui ne connaît pas bien l'étendue du danger auquel il s'expose, fait soutenir à ses écoliers, dans les exercices de la fin de l'année, la théorie des idées de Malebranche. Il se vante d'avoir répandu le cartésianisme parmi plusieurs de ses collègues. C'est en vain que les supérieurs l'engagent à changer de système, il n'en sera rien, écrit-il fièrement à André.

AU MÊME.

« A la Flèche, ce 21 août 1712.

« J'ai reçu votre paquet; je m'attendois à peu près à y voir ce que j'y ai vu, et à y remarquer bien des préjugés dans vos censeurs. Il y a pourtant deux choses que je n'approuvois pas tout à fait dans votre thèse, supposé que ce fût votre pensée, comme on le juge dans la censure; 1°. que Dieu ne peut anéantir notre âme; car, il me semble évident qu'il la conserve librement, autant qu'il peut l'avoir créée.

pour un certain temps déterminé, au bout duquel la cause productive cesse; elle cesseroit aussi, sans qu'il fût besoin pour cela d'un acte de la volonté de Dieu terminé à son anéantissement, car un tel acte répugne; 2°. je crois que Dieu peut faire du vide en partageant l'étendue, en éloignant les deux parts, sans conserver aucune étendue physique dans cet intervalle; et je crois que ce qui a trompé sur ce point M. Descartes, c'est qu'il confondoit l'étendue intelligible avec l'étendue physique. Vendredi dernier, qui fut ma dernière séance, le meilleur de nos écoliers, un jeune homme accompli, nommé (*le nom est biffé*), expliqua, à propos de la démonstration de Dieu, tout le système des idées pendant trois gros quarts d'heure, et prouva que nos idées ne pouvoient être que la substance intelligible de Dieu. Jamais vous ne vîtes gens plus étonnés que la plupart de ceux qui l'écoutoient. Je puis vous assurer que la plupart de nos écoliers sont bien au fait et bien établis dans les bons principes. Il y a aussi quatre ou cinq préfets qui sont en bon chemin, mais *occulti propter metum judæorum*. Mais ils appréhendent d'être connus, et je ne leur ferois pas plaisir de les nommer, car vous ne sauriez croire combien la terreur est répandue; il y a tel qui craint même de passer pour être de mes amis. Madame de Cabaret m'a fait l'honneur de me venir voir, je lui ferai vos compliments, et aux autres que j'aurai dorénavant plus de loisir d'entretenir. J'écrirai bientôt à notre bon père; je l'aurois fait dans le temps de sa guérison, si j'eusse su sa maladie [1]. Permettez-moi de saluer M. L'archevêque; c'est un homme que j'estime de tout mon cœur et honore parfaitement. Il voudra bien prendre cette lettre pour une réponse commune à la sienne, jusqu'à ce que je trouve une occasion, qui se présentera apparemment bientôt sur cette fin d'année, pour lui écrire en particulier. Au reste, je vous dirai que tous mes actes ont si bien réussi,

[1] Il s'agit ici évidemment de Malebranche.

que la plupart de nos pères disent hautement que, depuis vingt ou trente ans, on n'avoit entendu d'aussi bons écoliers; mais le P. Roi (*sic*)[1] et le P. Guymond ne font pas semblant d'entendre cela. On me dònne aussi force atteintes du côté de Paris et ici pour changer de système; mais il n'en sera rien. Je suis avec respect, etc.

« DUTERTRE. »

Nous allons voir maintenant ce que devint cet altier courage quand la tempête éclata. Dans la dernière moitié de l'année 1712, l'affaire d'André à Rouen prit un très-mauvais tour, comme nous le montrerons tout à l'heure. On parla sérieusement à Dutertre. La peur le prit, et, dans les premiers jours de janvier 1713, il écrit à André pour lui annoncer que, tout considéré, il ne se soucie pas de subir le martyre pour le cartésianisme, qu'il abandonne les opinions de Malebranche et qu'il l'engage à en faire autant.

AU MÊME.

« Ce 31 janvier 1713.

« J'appris hier, mon très-cher père et ami, une nouvelle qui me met dans une très-grande inquiétude par rapport à vous. Au nom de Dieu, prenez bien garde dans les conjonctures présentes à ne pas faire de démarches qui vous engagent dans des suites encore plus fâcheuses peut-être qu'on ne peut à présent prévoir. Je vous dirai franchement que je n'ai jamais cru que la conscience engageât à tenir aucune des opinions du P. Mal., et qu'ainsi elle demande, les choses étant comme elles sont, qu'on les abandonne, pour ne pas

[1] Il est presque impossible que ce soit le P. Gabriel Roy, auteur d'un éloge latin, fanatique et puéril, d'Aristote : *Aristoteli philosophorum principi et philosophiæ parenti elogium, prolusio peripatetica*, authore P. Gabriel Roy, e soc. J., inséré dans les *Selectæ orationes panegyricæ patrum soc. J.*, p. 205, t. II, Lugduni, 1667.

résister ouvertement aux ordres exprès des supérieurs et s'exposer à vivre éternellement mal content de soi-même, odieux ou à charge à ceux qui nous gouvernent, ou même à quitter un état que nous devons chérir plus que toute chose au monde. Permettez-moi, s'il vous plaît, cette ouverture de cœur. C'est ma très-sincère amitié qui me fait vous parler ainsi et je vous prie de me retirer le plus tôt que vous pourrez de l'inquiétude où je suis sur le parti que vous aurez pris par rapport aux propositions qu'on a dû vous faire dimanche ou lundi. Je suis avec respect....., etc.

« DUTERTRE, J. »

Au bas de cette lettre est écrit de la main du P. André :

« J'ai pris le parti de demeurer ferme dans la vérité aux dépens de mon repos et de mon bonheur temporel. »

Et, à côté du passage de la lettre de Dutertre où celui-ci prétend qu'il n'a jamais cru que la conscience engageât à tenir aucune des opinions du P. Malebranche, André a mis cette apostille :

« Pourquoi donc le dire au père provincial et à tout l'univers ? »

D'ailleurs nous avons vu les lettres antérieures de Dutertre à André. Jusqu'ici du moins ce n'était que de la prudence, une prudence, il est vrai, bien vite venue et poussée bien loin ; mais Dutertre ne s'arrêta pas dans une si bonne route. Après avoir désavoué par politique le système de Malebranche, il va plus loin, et de nouvelles réflexions très-promptement faites le conduisent à penser qu'en effet ce système est faux, même dangereux, et que les raisons des supérieurs pour le combattre sont excellentes. Il ne parle plus seulement à André comme le

P. Daviol et comme Porée, mais comme Guymond et comme Hardouin.

AU MÊME.

« A Paris, ce 23 septembre 1713.

« J'ai reçu, mon révérend père et très-cher ami, votre lettre avec un extrême plaisir, parce que j'étois fort en peine de vous depuis sept ou huit mois. Celui qui me l'a rendue m'a dit qu'on vous destinoit à la procure d'Amiens, mais que vous paroissiez peu disposé à recevoir cet emploi. Pour moi, si vous vouliez m'en croire, je vous conseillerois premièrement et avant toutes choses de renoncer sincèrement et de bon cœur aux sentiments que les supérieurs désapprouvent, afin d'être en état d'aller votre chemin et de répondre aux vues qu'en ce cas ils auroient sur vous. J'eus l'honneur de vous écrire, dès le commencement de cette année, que je vous *croyois* obligé devant Dieu à prendre ce parti dans des conjonctures où les supérieurs *se déclarent* si nettement et si fortement; mais je vous avouerai franchement que, depuis ce temps-là, j'ai examiné plus sérieusement que jamais les matières dont il s'agit et les raisons des supérieurs, et que je suis très-convaincu tant de la bonté de ces raisons que de la fausseté et du danger de la plupart des opinions auxquelles nous avons été un peu trop attachés. C'est ce qui m'a porté moi à y renoncer hautement et de bon cœur, persuadé qu'il étoit d'un honnête homme d'en user ainsi, et de mépriser dans cette occasion certaines petites considérations qui pourroient arrêter. Néanmoins, comme je serois déraisonnable de prétendre que mon exemple, et bien moins encore mon autorité, fût d'aucun poids sur vous pour vous faire changer d'opinion sur des matières que vous êtes plus capable que moi d'examiner et d'approfondir, l'autre conseil que j'aurois à vous donner, supposé que vous ne puissiez gagner sur vous la première chose, ce seroit d'accepter l'emploi qu'on vous propose; car je crains que les remontrances que vous feriez

ne vous attirent que de nouveaux chagrins; ce qui m'en causeroit, je vous proteste, beaucoup à moi-même; car je vous prie d'être très-persuadé qu'on ne peut avoir pour personne ni plus d'estime ni plus de sincère attachement que je n'en ai pour vous; et jamais rien ne sera capable de diminuer en moi ces sentiments, dans lesquels je suis de tout mon cœur et avec respect, mon révérend père et ami, votre, etc.

« DUTERTRE J. »

De là à écrire contre Malebranche, et à suivre jusqu'au bout les propositions du P. Guymond il n'y avait plus qu'un pas : Dutertre le franchit rapidement. Il se mit à l'œuvre et il fit paraître, en 1715, un livre intitulé : *Réfutation d'un nouveau système de métaphysique proposé par le P. M..... auteur de la Recherche de la Vérité*, Paris, chez Mazières, in-12, 3 vol. Nous n'avons à juger ni le système de Malebranche ni la réfutation du P. Dutertre. Le système de Malebranche était loin d'être irréprochable, et nous en avons nous-même plus d'une fois signalé les défauts[1]. Le plus grand, qui est commun à Malebranche et à tout son siècle, est de sacrifier un peu trop la liberté de l'homme à la toute-puissance de Dieu, et dans l'action et dans la connaissance; mais entre ce défaut et l'athéisme il y a un abîme. La théorie des idées, qui a des côtés admirables, en a aussi de défectueux, qu'Arnauld avait signalés bien avant les jésuites. Mais encore une fois, il ne s'agit point ici d'apprécier le mérite intrinsèque du livre du P. Dutertre; nous voulons mon-

[1] Voyez l'*Histoire de la Philosophie au* XVIII*e siècle*, t. I, onzième leçon, p. 427 de la nouvelle édition de 1841, et le second article sur la *Correspondance inédite de Mairan et de Malebranche* (*Journal des Savants*), décembre 1842.

trer seulement quel brusque effet la persécution produisit sur cet esprit présomptueux qui, dans l'intervalle de quelques mois, passant d'une extrémité à l'autre, après avoir repoussé avec éclat les propositions du P. Guymond, finit par aller presque au delà, et par accabler publiquement de sarcasmes d'assez mauvais goût celui qu'il appelait le meilleur et le plus estimable de ses amis. En effet, l'ouvrage du P. Dutertre contre Malebranche est fort souvent imité de celui du P. Daniel contre Descartes. Dès les premiers mots de la préface, voici comment il s'exprime sur le compte de Malebranche : « Après avoir employé quelque temps à l'étude des tourbillons de M. Descartes, cet auteur commençoit à s'ennuyer de voyager toujours dans un monde matériel (ceci ne rappelle-t-il pas le *Voyage du monde de Descartes* par le P. Daniel[1] ?) » lorsque tout à coup il lui sembla voir s'ouvrir devant lui une autre espèce de monde purement intelligible, où un soleil intelligible découvroit aux pures intelligences mille et mille beautés intelligibles. Il n'hésita pas un moment à y passer, et dès que l'œil de son esprit fut un peu remis de l'éblouissement que lui avoit causé la clarté inusitée de cette idéale région, il eut la satisfaction de connoître avec une entière évidence que ce monde intelligible étoit le Verbe de Dieu. » Et ailleurs : « Il s'applique à examiner de quel côté il devoit tourner pour trouver dans le monde philosophique un nouveau pays où personne ne l'eût précédé. Cela ne lui fut pas aisé ; la logique étoit depuis longtemps défrichée, outre qu'elle paroissoit à notre voyageur une terre bien maigre. M. Descartes avoit peuplé toutes les

[1] Paris, 1690 ; nouv. édit. 1702.

contrées de la physique, et les habitants s'étoient si fort multipliés qu'on avoit été obligé d'envoyer de grosses colonies dans le royaume de la lune et dans toutes les planètes.... » Il y a cent passages de ce genre [1]. Voilà le livre que Dutertre adresse à André par une lettre du 10 octobre 1715, en lui demandant son avis avec un air de triomphe. André paraît s'être borné à lui répondre qu'il ne pouvait lui dire son sentiment, parce qu'il craignait de trahir ou la vérité ou la charité. Dutertre (lettre du 9 janvier 1716) trouve ce parti *très-sage* et *très-édifiant*. Il se plaint avec amertume que les cartésiens et les malebranchistes ne l'épargnent point; il énumère avec faste tous les suffrages que son livre obtient; « en un mot, dit-il, vos bons amis sont encore à me répondre une syllabe; et des gens de lettres, je dis des séculiers, m'ont assuré qu'ils ne sauroient par où s'y prendre, ce qui ne fait pas grand honneur à la secte. Au reste, mon révérend père, ne croyez pas que je vous dise cela par une sotte vanité; vous me connoîtriez mal; je vous le dis par pure charité, parce que je suis fâché de vous voir tenir une conduite qu'on ne peut attribuer qu'à l'entêtement, et j'ai cru que ce détail pourroit peut-être avoir quelque bon effet. »

Ici s'arrête la correspondance des deux anciens amis. Tandis que l'un désavouait en aussi peu de temps et avec si peu de ménagement ses premières opinions, celui

[1] Il y a un autre ouvrage de Dutertre, fort peu connu, intitulé : *Le philosophe extravagant dans le Traité de l'action de Dieu sur les créatures*, Bruxelles, 1716, où Dutertre affecte le même ton, qui est un peu plus de mise contre Boursier que contre Malebranche. Il faut dire que, dans ce second ouvrage, Malebranche, qui était mort un an auparavant, est plus ménagé, notamment p. 118.

qu'il avait d'abord accusé d'un peu de faiblesse, y demeura fidèle; nulles menaces ne purent l'ébranler. Il maintint avec modération, mais avec fermeté, ses convictions cartésiennes. Ne pouvant résister à la force, il se soumet, mais en se soumettant il proteste encore.

Au milieu de l'année 1712, le père provincial envoya à André un formulaire à signer et à dicter à ses écoliers. Sans s'y refuser absolument, André adressa au père provincial une lettre où il le prie de ne point exiger de lui cette rétractation publique. La première correspondance faisait allusion à cette lettre que nous possédons aujourd'hui.

« Mon très-révérend père,

« J'ai lu l'écrit que notre révérend père recteur m'a communiqué de la part de votre révérence. Je n'ai point de peine à enseigner les opinions que l'on m'y a marquées, même les plus contraires à mes sentiments particuliers. Je crois le pouvoir faire sans manquer à la sincérité chrétienne, parce que, dans les choses que l'on enseigne dans les colléges, et qui n'appartiennent point aux dogmes de la foi, on doit, ou du moins on peut présumer que c'est la robe qui parle et non pas la personne; et de plus parce qu'il semble à propos qu'il y ait là-dessus dans un corps quelque règlement uniforme, de peur que chacun, sous prétexte de vérité, ne s'avisât de débiter toutes ses visions. Bien ou mal, ce sont les raisons qui m'ont déterminé, contre mon inclination, à entrer, par pure obéissance, dans le métier que je fais. Mais, mon révérend père, en même temps que je vous déclare que je suis prêt à vous obéir sans réserve, en enseignant les opinions de la compagnie, permettez-moi de vous représenter, avec tout le respect que je dois à votre dignité et à votre personne, qu'il ne me paroît aucunement à propos

que je fasse une rétractation aussi publique et aussi solennelle que votre révérence me la demande.

« 1°. C'est un éclat qui ne peut avoir, dans le monde, que de fort mauvais effets. Tout ce que j'ai enseigné jusqu'ici n'y a presque fait aucune sensation, et il semble qu'il n'est pas juste d'exiger une réparation publique pour un scandale qui n'a point été public;

« 2°. C'est une espèce de formulaire que vous me donnez à publier, et qui réveillera dans les esprits, déjà prévenus contre nous, des idées qui ne peuvent nous être que fort désavantageuses, surtout dans les matières en question. Il ne s'agit plus de la foi, dira-t-on, et cependant vous voyez l'âpreté de leur zèle pour les opinions qu'ils ont une fois embrassées. Je vous prie donc, mon révérend père, d'épargner mon honneur pour celui de la compagnie qui en est inséparable dans cette conjoncture. Cependant, si c'est une chose absolument arrêtée que je dicte une rétractation publique des opinions que je n'ai jamais enseignées ni eu dessein d'enseigner, je veux bien, mon révérend père, abandonner mon honneur et en faire un sacrifice à l'obéissance, mais je ne puis abandonner ni sacrifier la sincérité chrétienne. Vous m'ordonnez de faire une protestation publique que je tiens pour très-vraies des opinions que je tiens pour évidemment fausses, et pour suspects dans la foi des auteurs que je tiens pour très-orthodoxes. Je ne trouve dans leurs écrits que des erreurs philosophiques, et vous voulez que je déclare que j'y trouve des hérésies. Pardonnez-moi, mon révérend père, si j'ose vous le dire [1] : que l'on me flétrisse, que l'on m'accable, j'y suis prêt; mais je ne ferai point un pareil mensonge à la face du public, et je n'irai point censurer sans aucun droit des philosophes très-catholiques, contre la persuasion intime où je suis de la pureté de leur foi. Je les combattrai s'ils ont des erreurs, mais je ne flétrirai

[1] Voyez plus haut, la lettre à Malebranche, p. cxj.

jamais des auteurs dont la vertu et la religion paroissent à chaque page de leurs écrits, du moins à mes yeux. Je mériterois par un mensonge si abominable les mauvais traitements que j'ai soufferts, et je n'aurois plus de quoi me consoler dans toutes les disgrâces que je vois prêtes à fondre sur moi, si je les avois méritées par un mensonge et par une calomnie.

« Ainsi, mon révérend père, s'il est résolu que je fasse quelque chose, non pas pour apaiser les cris du public qui ne dit mot, mais les murmures de quelques particuliers, dont je ne veux rien dire par réserve, je vous supplie de faire changer tellement les termes du formulaire que je le puisse dicter en mon propre nom, sans blesser en aucune sorte ni la sincérité, ni la justice, ni la charité. Certainement, mon révérend père, je ne devrois pas être réduit à vous demander cela comme une grâce. C'est pourtant la seule que je vous demande, vous promettant du reste que tout ce que je puis faire sans crime pour vous contenter, je le ferai sans peine. Mais que j'aille faire profession ouverte de tenir pour très-vrai ce que je tiens pour très-faux, telles que sont les opinions que l'on me spécifie sur la nature des idées; que j'aille donner à croire que j'ai jamais eu le moindre sentiment contraire aux décisions des conciles de Trente, ou de Constance, ou de Vienne, soit sur la nature de nos âmes ou sur le mystère adorable de mon maître; que j'aille malignement décrier en matière de religion des auteurs illustres qui n'ont erré qu'en matière de philosophie; que j'aille enfin, contre toute vérité me faire passer moi-même pour un aveugle sectateur de leurs opinions singulières, malgré l'horreur naturelle que j'ai toujours eue pour l'esprit de secte et de cabale, quoique jamais (dans les) matières philosophiques je ne rendis hommage qu'à la raison, et quoique je combatte sincèrement ces auteurs en plusieurs endroits de mes écrits, et peut-être avec plus de force que ceux qui m'accusent de les suivre, par exemple M. Descartes dans presque toute sa métaphy-

sique, et le P. Malebranche dans tout ce qui regarde la manière d'expliquer l'acte libre de notre volonté; pardonnez-moi, mon révérend père, je vous déclare que je ne rendrai jamais faux témoignage, ni contre moi-même ni contre personne; c'est bien assez que les autres me calomnient; il y a longtemps que je le souffre, et, Dieu merci, en patience.

« Votre révérence sait elle-même qu'il y avoit une calomnie atroce dans le petit extrait qu'elle me lut à la visite, et qu'apparemment ce fut pour cette raison qu'elle ne voulut jamais me le mettre dans les mains, malgré mes instances et peut-être malgré la justice. Il y en a deux presque aussi énormes dans l'écrit que vous m'envoyez. 1°. Que *l'an passé,* pour peu qu'on me poussât dans les disputes, il y avoit toujours *du malebranchisme* dans mes *dernières* réponses; 2°. qu'à certaine dispute, que l'on n'a garde de marquer, je parlai d'une manière peu orthodoxe du libre arbitre. Ce sont des faits absolument faux et calomnieux. Le premier ne peut être avancé que par des gens peu instruits, qui prennent pour malebranchisme tout ce qu'ils n'entendent pas ou peut-être aussi, pour ne rien dire de plus, tout ce qui est assez clair pour être entendu sans peine. Mais, pour le second fait, ce n'est plus ignorance; la vérité m'oblige à vous déclarer que c'est une imposture abominable, et dont je ne manquerois point de vous demander justice, si j'étois en état de pouvoir l'obtenir, et que l'on pût être dans la disposition de me la rendre. Mais je me tiendrai encore trop heureux si l'on veut bien ne me faire aucune violence. Je prie Dieu, par N.-S. J.-C., de calmer votre esprit irrité par de faux rapports, par de mauvais conseillers, peut-être plus encore par de mauvais soupçons, et de tempérer par sa douceur la vivacité de votre conduite, qui ne peut avoir que des suites fâcheuses dans la compagnie et dans le monde. *Principes gentium dominantur eorum; vos autem non sic.* Je vous demande pardon, mon révérend père, de la liberté que je prends; dans les circonstances où vous me réduisez, il semble

qu'il me doit être permis de dire quelque vérité pour me défendre de tant de faussetés que l'on m'attribue. En tout cas, mon révérend père, je suis prêt à tout événement : *Si dixeris mihi; non places, præsto sum ;* si vous me dites même ; *Satrapis non places*, je suis prêt à obéir dans tout ce que je pourrai faire sans désobéir à Dieu. C'est en lui, et dans l'union de son esprit saint, que je suis, avec un profond respect..... etc. »

Cette lettre, loin de calmer le père provincial, l'aigrit au contraire, et il exigea du P. André une profession de foi sur chacun des articles du formulaire. Nous n'avons pas ce formulaire, mais la réponse d'André nous le fait connaître suffisamment. Elle roule précisément sur les points consignés dans la pièce célèbre appelée par Bayle *Concordat entre les jésuites et les pères de l'Oratoire*[1], à savoir les accidents absolus, l'essence de l'âme, l'essence du corps, les formes substantielles, l'union de l'âme et du corps, la nature des idées, les idées claires, l'action des esprits, etc. Sur toutes ces questions André s'explique de la manière la plus catégorique. Nous sommes heureux de posséder et de pouvoir publier ce morceau important.

« 1er décembre 1712.

« Mon très-révérend père,

« Quelque sensible que je sois à l'outrage que l'on me fait, en jetant des soupçons si cruels sur ma religion et sur ma bonne foi, je ne m'en plaindrai point à votre révérence ; je me contenterai de la prier très-humblement de lire avec un peu d'attention et d'équité l'exposition que je lui envoie de mes sentiments sur tous les articles en question. S'il y en a

[1] *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la philosophie de M. Descartes*, Amsterdam, 1684, et *les Fragments philosophiques*, t. II, p. 204, de la 3e édit.

un seul qu'il ne soit pas permis d'avoir dans l'Église, et qui n'ait pour garant des auteurs dont la foi ne peut être suspecte, je m'offre à le quitter sans réplique et à l'instant même qu'on me le fera connoître. Mais je demande une grâce à ceux qui en feront l'examen, et qu'il semble que l'on devroit me nommer selon les règles de la justice, c'est de n'être point déterminés à regarder comme hérétiques tous ceux qui n'ont pas le bonheur d'être de leur opinion. A cela près je ne crains rien, et les juges les plus éclairés me seront toujours les plus agréables. Voici donc la profession de foi que l'on me demande.

« I. Sur les accidents absolus.

« Sur le mystère de la sainte Eucharistie, je dis anathème avec toute l'Église, à Zuingle, à Calvin, à Wiclef et à Luther, etc. Je crois que N.-S. Jésus-Christ, Dieu et homme, corps, âme et divinité, se trouve réellement et identiquement, substantiellement et proprement dans toutes les hosties consacrées, et dans chacune de leurs parties, du moins après leur séparation; que toute la matière du pain et du vin se change véritablement au corps et au sang de Jésus-Christ, notre bon pasteur et notre vraie nourriture, non-seulement spirituelle mais corporelle; que cette conversion admirable est justement appelée transsubstantiation [1] dans un sens propre et très-convenable à la chose signifiée; qu'après ce changement miraculeux et singulier il ne reste rien du pain et du vin que les seules espèces. Enfin, je transcrirai, si l'on veut, tout ce que les conciles de Trente, de Latran et de Constance nous obligent à croire là-dessus; car je le crois expressément et distinctement comme un dogme de foi révélé de Dieu, et proposé par son Église à la croyance de tous les fidèles : je

[1] La prétention d'expliquer le mystère de la transsubstantiation est une des fautes qui firent le plus de tort au cartésianisme. Sur ce point obscur de l'histoire de la philosophie cartésienne, nous possédons des documents importants et la plupart inédits, que nous ferons connaître un jour.

suis prêt de le démontrer contre tous les hérétiques et de le signer de tout mon sang. Mais je ne crois pas que Dieu ait révélé, ni dans l'Écriture ni dans la tradition, ni par la voix de son Église, ni en termes exprès, ni par conséquence, qu'il y ait des accidents absolus dans le saint sacrement de l'autel, ni que ces accidents qui y restent sans sujet soient l'extension de la quantité du pain et du vin, et moins encore que l'essence du corps ne consiste point dans l'étendue, je ne dis point déterminée, je reconnais que c'est une erreur de M. Descartes, mais dans quelque étendue indéterminément.

« Voici les raisons que j'ai de douter que ce soient là des articles de foi, et que je prie d'examiner sans prévention et devant le Seigneur, qui ne veut point, il est vrai, que l'on retranche rien de sa parole, mais qui ne veut pas aussi que l'on y ajoute.

« 1°. Le saint concile de Trente, qui dans cette matière est la règle la plus juste que nous puissions avoir de notre foi, et qui me semble avoir décidé clairement tout ce que nous devons croire, ne fait aucune mention de ces accidents absolus; il ne parle que d'espèces qui restent seules, dit-il, après la consécration : *manentibus duntaxat speciebus*. Pourquoi s'est-il servi si constamment, et dans les canons et dans les chapitres, de ce mot d'espèces; et pourquoi ne s'est-il jamais servi du mot d'accidents, s'il a voulu faire un article de foi des accidents absolus? ou plutôt n'est-il pas manifeste et par son silence et par le terme dont il a pour ainsi dire affecté de se servir, qu'il a regardé ce point comme étranger à la foi, dont il avoit dessein d'établir le dogme sans entrer dans les questions sur lesquelles les docteurs catholiques étoient partagés, comme l'histoire de Palavicin le remarque en plusieurs endroits?

« 2°. Depuis le concile de Trente on a toujours vu dans l'Église des docteurs très-orthodoxes qui ont soutenu qu'il ne restoit dans l'Eucharistie, après la consécration, que les pures apparences du pain et du vin, sans rien d'absolu.

Pour en être persuadé il n'y a qu'à lire le célèbre P. Maignan, *Appendice quinta ad philosophiam sacram, etc.* [1].

« 3°. Il paroît évident, par la lecture des anciens auteurs, que ce que l'on a d'abord appelé accident n'étoit autre chose que les qualités sensibles de couleur, d'odeur, de saveur, etc.; qu'ensuite on y ajouta la quantité ou l'extension de la matière du sacrement, et que de là on a conclu enfin l'existence de cette espèce d'être qu'on a depuis appelé dans l'école accident absolu, à ce qu'il me paroît sans aucun fondement dans la tradition des saints Pères.

« 4°. On soutient, tous les jours, dans les écoles les plus catholiques, que l'essence du corps consiste dans quelque étendue indéterminément, et il est impossible, dans quelque opinion que l'on soit, de concevoir autrement la substance corporelle. Toute la géométrie est fondée sur cette notion claire du corps. L'Écriture sainte elle-même ne nous en donne point d'autre. Notre-Seigneur Jésus-Christ la suppose évidemment. Saint Augustin y est formel dans presque tous ses ouvrages, principalement dans le livre qui a pour titre *De la quantité de l'âme,* dont le dessein est de faire voir que l'âme est quelque chose de très-réel, quoiqu'elle ne soit point corporelle, c'est-à-dire étendue en longueur, largeur et profondeur, comme lui-même s'en explique. *Videtur enim mihi quasi nihil esse anima si nihil est horum,* lui dit son interlocuteur; et je dis après lui avec bien plus de raison : *Videtur mihi nihil esse corpus, si nihil est horum,* chapitre 3, E. edit. Lovan. [2].

« Cependant, mon révérend père, je suis prêt de soutenir ce premier article, tel qu'on me le prescrit, pourvu qu'on ne m'oblige point contre ma conscience à m'en faire un article de foi, avant la décision de l'Église.

[1] Père minime, né à Toulouse en 1601, professeur à Rome à la Trinité-du-Mont en 1636, mort en 1696, auteur d'un cours de philosophie estimé et de la *Philosophia sacra*, 1662 et 1672.

[2] Édit. des Bénédictins, t. I, p. 403.

« II. Sur l'essence de l'âme.

« Dans le second article, je crois qu'il y a des expériences qui prouvent assez bien que l'âme pense dès le ventre de la mère ; mais je n'ai point de peine à croire qu'elle puisse absolument être sans penser ; car Dieu est bien puissant, et je ne connois pas assez clairement l'essence de l'âme pour en parler aussi décisivement que les cartésiens.

« III. Sur l'essence du corps.

« Pour ce qui est de l'essence du corps, je suis persuadé avec saint Augustin, par l'idée claire que nous en avons et que la foi suppose sans la détruire, qu'elle consiste, non pas, comme le prétend M. Descartes, dans une étendue déterminée, mais dans quelque étendue indéterminément, comme je l'ai déclaré ci-dessus. A l'égard de la pénétration, je ne crois pas que les saints Pères en aient jamais parlé dogmatiquement, du moins quand on y ajoute le terme proprement dit. Les Pères de Trente n'en disent pas un mot dans un si grand nombre de décisions et d'explications sur le mystère de la sainte Eucharistie, et l'on sait assez que l'on peut expliquer tous les miracles dont on me parle sans avoir recours à aucune pénétration proprement dite ; et cela en plusieurs manières que mes examinateurs sauront mieux que moi. Il est clair qu'il suffit pour le dessein de l'Évangile et des saints Pères qui l'interprètent que ces passages du corps de Notre-Seigneur soient miraculeux et surnaturels, sans qu'il soit nécessaire d'y rien admettre qui choque manifestement la raison. En un mot, je ne crois pas que l'on en puisse faire un dogme de bonne foi, ce qui ne m'empêchera point de l'enseigner de la manière la plus commune.

« IV. Sur les formes substantielles.

« Je tiens, contre certains philosophes, que Dieu peut faire un nombre infini de substances qui ne soient ni esprit ni

corps ; mais je suis en même temps convaincu qu'il y a une manifeste contradiction qu'il tire ou qu'il éduise de la matière quelque substance qui ne soit pas matière, qui soit plus noble que la matière, qui soit capable de connoître, de sentir, d'avoir des appétits, proprement ainsi appelés, etc. Ce sentiment, pris à la rigueur et joint à celui qui veut que les corps n'aient essentiellement aucune étendue actuelle, me paroît détruire absolument la preuve la plus belle et la plus convaincante de l'immortalité de l'âme. De plus, une âme est assez inutile à une bête, puisque cette âme même a besoin d'une détermination étrangère pour être déterminée à une chose plutôt qu'à une autre. Il est vrai que la pure machine est d'un autre côté bien difficile à soutenir, cela révolte ; mais il me semble que l'ignorance où nous sommes des ressorts et des organes qui la composent en fait toute la difficulté. Cependant je ferai là-dessus tout ce que l'on voudra.

« V. Sur l'union de l'âme et du corps.

« Pour le cinquième article, je le crois intérieurement et dans toute son étendue, par raison autant que par soumission au saint concile de (Vienne ?).

« VI. Sur la nature des idées.

« Sur la nature des idées, je ne tiens que le pur sentiment de saint Augustin, qui a soutenu évidemment : 1°. que nos idées étoient distinguées de nos perceptions ; 2°. que nos idées étoient en Dieu. Pour s'en convaincre, à n'en pouvoir douter, il n'y a qu'à lire attentivement son livre *De Magistro,* le second *Du libre arbitre,* le livre *des* 83 *Questions,* quest. 46, le livre XIIe *De la Trinité,* le Xe de ses *Confessions, etc.* Mais, pour en épargner la peine à mes censeurs, permettez-moi, mon révérend père, d'en rapporter ici un passage décisif et sur lequel seul je consens qu'ils me jugent. Il est tiré du livre *des* 83 *Questions,* quest. 46 [1].

[1] Édit. des Bénédictins, t. VI, p. 17.

« Ideæ sunt formæ quædam principales et rationes rerum « stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non « sunt ac per hoc æternæ ac semper eodem modo sese ha- « bentes, quæ in divina intelligentia continentur, et cum « ipsæ neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen « formari dicitur omne quod oritur et interit.

« Anima vero negatur eas intueri posse nisi rationalis, « ea sui parte qua excellit, id est ipsa mente ac ratione, « quasi quodam oculo suo interiore atque intelligibili. Nec « omnis et quælibet anima rationalis, sed quæ sancta et « pura fuerit, hæc asseritur illi visioni esse idonea, id est « quæ illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sin- « cerum, serenum et similem iis rebus quas videre intendit, « habuerit.

« Quis autem religiosus aut vera religione imbutus, quam- « vis nondum possit hæc intueri, negare tamen audeat om- « nia quæ sunt, id est quæcumque in suo genere propria « quadam natura continentur, Deo auctore esse procreata? « Quo semel constituto atque concesso, quis audeat dicere « Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte « dici et credi non potest, restat ut omnia ratione sint con- « dita. Nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim ab- « surdum est existimare; singula igitur propriis creata sunt « rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse « nisi in mente Creatoris? Non enim extra se quidquam in- « tuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; « nam hoc opinari sacrilegum est.

« Quod si hæ rerum creandarum creatarumque rationes in « divina mente continentur; neque in divina mente quid- « quam nisi æternum atque incommutabile potest esse, at- « que has rerum rationes principales appellat ideas Plato, « non solum sunt ideæ, sed ipsæ veræ sunt, quia æternæ « sunt atque immutabiles manent, quarum participatione fit « ut sit quidquid est, quoquo modo est.

« Quas rationes sive ideas, sive formas, sive species, sive

« rationes licet vocare et multis conceditur appellare nomi-
« nibus, sed paucissimis licet videre quod verum est... etc.»

« Il est donc clair, mon révérend père, que, selon saint Augustin : 1°. il y a des idées en Dieu, 2°. l'âme raisonnable voit ces idées quand elle se détache l'esprit et le cœur des choses terrestres qui pourroient obscurcir son œil intérieur ; 3°. que chaque chose a son idée en Dieu, formellement distinguée de toute autre idée, et par conséquent que l'on peut voir l'une sans voir l'autre, l'idée de l'homme sans voir l'idée du cheval, et par conséquent voir l'idée des corps sans voir l'idée des esprits, et par conséquent encore voir les idées des créatures sans voir formellement l'essence divine, si ce n'est de la manière qu'il est écrit : *omnes vident eum, unusquisque intuetur procul* : c'est-à-dire, en un mot, que l'on peut voir Dieu en tant que participable par les créatures, sans le voir proprement et formellement en tant qu'il est incommunicable, et, si j'ose ainsi dire, imparticipable. Tout cela, mon révérend père, est évidemment de saint Augustin, qui n'étoit pourtant pas un fanatique, ni un hétérodoxe, comme vous permettez que l'on m'appelle sans que j'y aie donné la moindre occasion. Ce grand docteur de l'Église ne crut pas être un visionnaire pour être dans ces sentiments ; et, quoiqu'il assurât que l'âme raisonnable vit en Dieu les idées éternelles, *nulla interposita nátura*, c'est-à-dire, si je ne me trompe, immédiatement, il ne crut pas pour cela que l'on en pût conclure que nous voyons clairement l'essence de Dieu dès ce monde, ni que son opinion pût jamais être confondue ridiculement avec des hérésies qu'il a lui-même combattues (les Anoméens). M. de Cambray, depuis la page 171 jusqu'à 226.

« VII. Sur les idées claires.

« Je conviens que nous avons bien des idées obscures, les unes parce qu'elles sont vagues, indéterminées, et comme dans un éloignement infini, et les autres parce que les

ténèbres de nos sentiments les obscurcissent, les troublent et les confondent. Ainsi je n'ai point de peine sur cet article.

« VIII. Sur l'action des esprits, etc.

« J'en ai encore moins sur l'action de l'âme. Mais est-il possible qu'après avoir soutenu si publiquement, contre le père Malebranche, que l'âme agit réellement et physiquement en elle-même, qu'elle se modifie, qu'elle se détermine par une action positive dont elle est véritablement cause efficiente, on me vienne opposer aujourd'hui mon propre sentiment comme un remède à mes erreurs? Faites lire, mon révérend père, le traité de l'âme que j'ai dicté à Amiens [1]; vous y trouverez des preuves convaincantes que je ne regarde point cet auteur comme *mon maître*, et que je l'abandonne quand il abandonne lui-même la vérité qui seule a droit de régner sur les esprits. Pour ce qui regarde l'action des esprits sur les corps, et particulièrement l'action de l'âme sur le corps qu'elle anime, je trouve quelque difficulté; mais, n'ayant là-dessus aucune démonstration, et d'ailleurs ayant toujours cru que le système des causes occasionnelles n'examine [2] pas assez fortement la puissance des esprits, je ne vois aucune raison qui m'empêche de conformer mon jugement à tout ce que l'on exige de moi.

« Sur tout le reste on me propose ce que je pense, excepté néanmoins sur la béatitude objective de l'état de pure nature, que je crois impossible. Quant au terme, si l'on y admet une espèce de vision intuitive de la divine essence, l'Église permet sur cela de penser ce que je veux, et je suis prêt à faire tout ce qu'on voudra, et même à dicter une rétractation de ce que j'en ai avancé.

« Voilà, mon révérend père, un exposé fidèle de mes sentiments les plus intimes, par où l'on voit assez que je ne puis

[1] André y était donc resté au moins quelque temps.
[2] Peut-être *n'exprime*.

pas dire le *profiteor me vera credere* : 1°. des accidents absolus ; 2°. de l'essence du corps indépendante de toute étendue actuelle ; 3°. des formes substantielles ; 4°. du sentiment contraire à saint Augustin sur la nature de nos idées, du moins jusqu'à ce que j'aie reçu l'instruction que je prie votre révérence de me faire donner par des gens habiles, sensés, non prévenus, et qui ne veuillent point demeurer cachés pour être en droit de dire tout de qu'il leur plaît. Enfin j'enseignerai tout ce qu'on voudra, je ferai telle rétractation que l'on voudra, la plus humiliante pour moi, la plus glorieuse pour la compagnie, dont je serois ravi de procurer la gloire au prix de tout l'honneur du monde. Mais pour me convaincre intérieurement, je demande des raisons, et il me paroît qu'il ne doit pas suffire que l'on me dise en général : *cette doctrine ne vaut rien*. Il n'est pas à propos pour nous que cette manière de censurer les opinions contraires aux nôtres soit autorisée par les gens sages ; il n'y auroit plus que des hérétiques dans le monde. Je vous prie donc, mon révérend père, de me donner des censeurs plus équitables et moins emportés, qui ne me traitent point d'entêté sans avoir tâché de me convaincre, ni de fanatique sans avoir démontré mes visions, ni d'hétérodoxe sans avoir découvert mes hérésies, ni d'homme de mauvaise foi sans en apporter aucune preuve ; c'est la dernière chose que l'on doive reprocher à tout homme avec qui l'on veut encore avoir quelque société. Je parlerai une autre fois à votre révérence de la calomnie évidente qui était contenue dans le papier qu'elle me lut à la visite, que je lui demandai, qu'elle me refusa, et qu'il semble que vous ayez oublié. Je suis avec respect, etc. »

Cette fois la compagnie se piqua d'honneur et consentit à discuter avec André. Elle chargea trois de ses plus fortes têtes d'examiner sa profession de foi, et l'un d'eux eut ordre d'y répondre article par article. Cette réponse, à ce qu'André nous apprend, était un petit in-folio. Il en

fit un extrait qu'il envoya à Malebranche, et cet extrait se trouve dans nos papiers. Il est lui-même fort étendu. André a mis de loin en loin à la marge quelques notes très-succinctes : « L'auteur de cet écrit est inconnu, dit André dans une de ces notes, et se cache, à ce qu'il dit, par ordre de ses supérieurs. Cependant il parle comme un pape. » En effet, même dans l'extrait, le ton est toujours celui d'un supérieur. Malebranche y est traité, comme philosophe et comme théologien, avec beaucoup de hauteur. C'est le thème développé dans le livre du P. Dutertre. Il est à peu près certain que cette pièce lui avait été communiquée aussi bien qu'à André, et il est vraisemblable qu'elle lui aura été donnée comme le fond de la réfutation de Malebranche qu'on lui demandait. C'est le même esprit, ce sont les mêmes arguments présentés à peu près dans le même ordre; on y accuse Malebranche de n'avoir aucune originalité en philosophie, et d'être seulement un écolier de Descartes, qui n'a ajouté à la doctrine du maître que des contradictions et des extravagances. On s'attache particulièrement à réfuter la théorie des idées; et, comme André avait prétendu retrouver cette théorie dans saint Augustin, le père jésuite qui lui répond expose à son tour ce qu'il appelle la vraie doctrine du grand docteur : tout ce morceau a presque passé dans l'ouvrage du P. Dutertre. Les citations de saint Augustin sont les mêmes, le style seul est un peu changé; il est plus ironique et moins violent dans le livre imprimé que dans la pièce manuscrite. Ici Malebranche est partout représenté comme un fanatique et comme un fou. L'esprit général qui y règne est celui du péripatétisme, comme l'esprit du

platonisme domine dans Malebranche et dans André. De là les défauts et les mérites de ce *factum* philosophique. L'empirisme d'Aristote n'a pas toujours tort contre l'idéalisme de Platon ; il en faut dire autant des jésuites à l'égard de Descartes et surtout de Malebranche. Comme ils eurent souvent raison contre Port-Royal en théologie, dans la grande affaire de la grâce, où ils se portèrent les défenseurs de la liberté et de la puissance de la volonté humaine, de même leur empirisme péripatéticien en philosophie a quelquefois l'avantage du sens commun contre la théorie des idées et la fameuse vision en Dieu. Ils en parlent déjà comme le fit plus tard leur célèbre écolier Voltaire, qui avait pris à Louis le Grand chez les jésuites le fond de sa philosophie, et la développa pendant son séjour en Angleterre dans l'étude de Locke et par le commerce de ses disciples. Reste à savoir quel peut être l'auteur de la pièce qui est entre nos mains. Rapin [1] était mort en 1687, Le Valois [2] en 1700. Letellier était occupé à diriger la conscience de Louis XIV. Hardouin n'était pas consulté, comme il le dit lui-même [3]. Baltus [4], cité dans

[1] Auteur de la *Lettre d'un philosophe à un cartésien de ses amis*, Paris, 1673. Le cartésien auquel cette lettre est adressée est le P. Dom Robert des Gabets. (Voyez nos articles sur ce savant Bénédictin, février, mars, avril et mai 1842, *Journal des Savants*.) Le P. Le Valois, dans son livre : *Sentiments de M. Descartes opposés à la doctrine de l'Église, et conformes aux erreurs de Calvin*, Paris, 1680, citant cette lettre aux pages 54, 55 et 56, chap. 3e, l'attribue au P. Pardies, et Moréri ne la met point parmi les écrits de Rapin; mais, dans l'imprimé, elle est positivement signée R.... J(ésuite).

[2] Il était né à Melun en 1639 ; régent de philosophie à Caen, confesseur des princes, petits-fils de Louis XIV, enfin supérieur de la maison de Paris. Voyez Moréri et la Vie du P. Le Valois en tête de ses Œuvres spirituelles, 3 vol. Paris, 1706.

[3] Voyez plus haut sa lettre à André.

[4] Né à Metz en 1661, entré dans la société en 1684, appelé à Rome

cet écrit, n'en peut être l'auteur. Je ne vois plus guère, parmi les jésuites de France de cette époque, d'autres personnages versés dans les matières philosophiques, que le P. Daniel [1] et le P. Tournemine [2], tous deux en possession d'une grande autorité dans leur compagnie, et fort engagés contre le cartésianisme. Le P. Buffier [3] n'avait pas encore la célébrité qu'il acquit en 1724 par la publication de son traité des *Vérités premières*, et il était trop judicieux et trop modéré pour prêter sa plume à des accusations souvent injustes et durement exprimées. Au reste voici presque en totalité l'extrait de cette pièce fait par André lui-même avec ses notes.

en 1717, pour y examiner les livres. A son retour en France, tour à tour recteur de divers colléges, bibliothécaire à Reims, et mort en 1743; auteur de la *Défense des SS. Pères accusés de platonisme*, Paris, 1711; *Jugement des SS. Pères sur la morale de la philosophie païenne*, Strasbourg, 1719, etc.

[1] Gabriel Daniel, né à Rouen en 1649, entré chez les jésuites en 1667, régent de rhétorique à Hesdin et à Eu, de philosophie à Rennes et à Paris, de théologie à Rouen, bibliothécaire, puis supérieur de la maison professe de Paris, mort en 1728. Ses écrits sont fort nombreux. Comme historien, il est très-estimé. Ses autres ouvrages ont été recueillis en 3 vol. in-4°, sous ce titre : *Recueil de divers ouvrages philosophiques, théologiques, historiques, apologétiques et de critique*, Paris, 1724.

[2] René-Joseph de Tournemine, d'une famille noble de Bretagne, né à Rennes en 1661, entré dans la société en 1680, successivement régent d'humanités, de philosophie et de théologie, placé en 1701 à la tête de la rédaction des Mémoires de Trévoux, bibliothécaire de la maison professe en 1718, mort en 1739. Voyez son éloge dans les Mémoires de Trévoux, septembre 1739. Il a beaucoup écrit sur l'histoire, la numismatique et la philosophie. Ses ouvrages philosophiques sont de petites dissertations éparses dans les Mémoires de Trévoux, et qui mériteraient d'être rassemblées.

[3] Il en sera parlé plus tard.

TAYLOR INST. OXFORD

GLOIRE A DIEU PAR N.-S. JÉSUS-CHRIST.

EXTRAIT D'UN ÉCRIT FAIT POUR RÉPONDRE A MA LETTRE AU PÈRE PROVINCIAL, 1er DÉCEMBRE 1712.

« 1°. Raison pourquoi on me dit des injures dans cet écrit et dans un autre. C'est, dit-il, que l'on savoit des supérieurs que le P. André refusait de se déclarer contre le P. Malebranche, et qu'il alloit jusqu'à dire que c'est un auteur très-orthodoxe, et dont la piété paroît à chaque page de ses ouvrages.

« 2°. Le P. Malebranche adopte et aggrave tout ce qu'il y a d'erroné en matière de religion dans le cartésianisme. Il y ajoute un grand nombre d'autres erreurs : les unes déjà formellement condamnées par l'Église, les autres ou directement contraires à la tradition, ou si dangereuses, vu les conséquences qu'on en peut tirer, qu'aucun théologien savant et orthodoxe ne peut excuser cet écrivain que sur son extrême ignorance en tout ce qui regarde l'Écriture et la tradition. Véritablement elle va si loin que, pour cet auteur, citer un passage de l'Écriture ou un endroit des Pères, et le prendre à contre-sens, c'est à peu près la même chose.

« 3°. Le P. André a-t-il pu s'aveugler au point de ne pas voir dans *la Recherche de la Vérité* toutes les erreurs condamnées depuis si longtemps dans Baius sur l'état de pure nature, de n'y pas apercevoir un sentiment pire que celui de Jansénius sur la nature du péché originel, et de ne pas reconnaître dans le *Traité de la Nature et de la Grâce* la plus insigne témérité qui fût jamais sur tout ce qui regarde l'économie du salut des hommes, que cet auteur ose régler suivant son caprice, d'une manière toute contraire à ce que l'Église, fondée sur la parole de Dieu et sur la tradition contenue dans les ouvrages des anciens Pères, nous en a appris jusqu'ici.

« 4°. Quoi ! le P. André trouve de la piété dans les *Médita-*

tions chrétiennes du P. Malebranche, qui, pour autoriser son dangereux fanatisme, ose le faire débiter par le Verbe éternel lui-même qu'il introduit sur la scène, et à qui il fait dire tout ce que son imagination déréglée lui fournit d'extravagances et d'erreurs? a-t-on pu n'être pas indigné en voyant le P. André regarder comme pieux et saint ce qui doit causer de l'horreur à tout chrétien bien instruit de sa religion?

« 5°. Au reste, on apporte en même temps la raison qu'on avoit de ne pas conter (sic) absolument sur la présomption (en faveur de ma catholicité) en ajoutant que le P. André étoit plus que suspect pour des opinions en partie hétérodoxes, et en partie entièrement contraires aux règlements de la compagnie, supposé que le malebranchisme soit un fanatisme hétérodoxe, ce qu'on croit pouvoir démontrer et ce qu'on a démontré en effet dans ce dernier écrit.

« 6°. Il conte que le P. André contre sa promesse a enseigné à Rouen au moins une des propositions malebranchistes [1] à la censure desquelles il avoit souscrit. Au reste on n'avance rien ici dont on n'ait la preuve en main, tirée des lettres du R. P. provincial. Tous les jours, sur de bonnes et certaines preuves [2], on juge que des gens sont fort entêtés sans qu'on ait aucun dessein ni aucune obligation de les convaincre. On avait ordre des supérieurs, non pas de convaincre le P. André, mais de juger s'il tenoit pour le malebranchisme.

« 7°. Le R. P. provincial assure en une de ses lettres qu'on a entre les mains que la proposition avancée à Rouen par le P. André, touchant la béatitude surnaturelle, qu'il fait consister dans une simple passion [3], est une de celles à la censure desquelles il avoit souscrit en promettant de ne les plus enseigner.

[1] Note d'André : « fausseté. »

[2] « Belles preuves ! »

[3] « Je n'ai point dit ici que ce fût une pure passion en excluant l'acte vital, mais en excluant l'acte libre, ce qui est évident. Ainsi je ne sais si leurs injures ne doivent pas retomber sur ceux qui les disent si hardiment. »

« 8°. Si ce n'est pas une illusion de croire trouver des preuves du sentiment qu'il a (sur l'essence de la matière), fondées sur l'autorité de l'Écriture en général et en particulier sur les paroles de J.-C., dont le P. André fait mention en cet endroit de sa lettre, on avoue qu'on ne sait pas ce que c'est que vision. On en trouve une autre dans la ligne précédente, où le P. André avance que la géométrie est fondée sur la notion claire de l'extension comme la véritable essence des corps. Voilà, ce me semble, des visions assez bien démontrées.

« 9°. L'erreur les suit de près dans la conclusion que le P. André tire de l'essence prétendue des corps en niant que la pénétration proprement dite soit possible même par miracle. On va lui démontrer que tous les anciens Pères en ont pensé bien autrement, fondés, non sur des visions, mais sur l'autorité de la parole de Dieu.

« 10°. Point de solidité ni d'étendue dans le P. Malebranche. Il a philosophé toute sa vie : après tant d'années qu'a-t-il trouvé de raisonnable qu'on puisse regarder comme une découverte? Tout ce qu'il a de bon est tiré de Descartes et des autres nouveaux philosophes. Dès qu'il a voulu changer quelque chose en ce qu'il a pris, il l'a gâté s'il était bon ; et s'il étoit mauvais, il ne l'a pu bien corriger. Par exemple, ses règles du mouvement universellement méprisées sur lesquelles il a tant varié, etc.

« 11°. En matière de théologie c'est bien pis; on ne le peut excuser d'avoir voulu s'en mêler, lui qui n'eut jamais la moindre teinture d'érudition ecclésiastique.

« 12°. Deux défauts essentiels dans le *Traité de la Nature et de la Grâce* : le premier est que sur une question qui ne se peut décider que par la seule autorité de l'Écriture et de la tradition contenue dans les ouvrages des Pères, le P. Malebranche ne cite pas un seul passage pour appuyer son système; le second défaut est beaucoup plus grand que le premier. Cet ouvrage n'est fait que pour bien expliquer comment

la sincère volonté qu'a Dieu du salut de tous les hommes, et le sang de J.-C. répandu pour tous sans exception, se peuvent accorder avec le salut d'un si petit nombre d'élus et la damnation d'un si grand nombre de réprouvés. Or il n'a fait qu'embarrasser la question. Preuve. Selon le P. Malebranche, J.-C. ne pense pas toujours actuellement à chaque objet particulier. Mais du moins il a toujours présentes à l'esprit toutes les vérités générales dont la théologie est composée. Il voit donc toujours, si le système du P. Malebranche est vrai, que tous les hommes à qui il ne voudra pas se donner la peine de penser en particulier, et souvent, et dans les circonstances d'où dépend leur salut, en désirant que le prix de son sang leur soit appliqué, seront infailliblement damnés. Si donc il manque à penser souvent, et de la manière qu'on vient de dire, à tant de gens qui se damnent, et dont, selon le P. Malebranche, la damnation ne vient originairement que de là, peut-on dire que ce soit en J.-C. une simple omission involontaire, et que ce ne soit pas au contraire une nolition positive où la réprobation de ces misérables est attachée?

« 13°. De la manière dont le P. André s'exprime dans sa lettre, il semble supposer qu'on exige de lui un acte de foi divine sur tous les points de l'écrit qu'on lui a envoyé, où cependant il est parlé de bien des choses qui n'ont aucun rapport à la religion [1]. Ce n'est point de cela qu'il s'agit, mais d'une simple persuasion intérieure, sans laquelle il mentirait en faisant profession de croire vrai ce qu'il ne croirait pas. S'il ne l'a point sur certains points qu'on va lui marquer, on ne pourra s'empêcher de le regarder comme attaché à des opinions hétérodoxes et dangereuses; mais aussi on ne marquera de cette manière que les choses de la vérité desquelles on juge que tout théologien catholique doit être persuadé. Ce n'est pas néanmoins qu'on prétende que les opinions contraires qu'on l'oblige à rejeter soient toutes des hérésies for-

[1] « De quel droit demandez-vous donc une persuasion intérieure? »

melles. On regarde la plupart comme des erreurs; mais pour les qualifier d'hérésies formelles, il faut un jugement plus exprès de l'Église que ne le pourroient paraître au P. André quelques-uns de ceux qu'elle a déjà portés. Il y a même quelques-unes de ces opinions que l'on ne qualifieroit que de dangereuses en matière de foi, si l'on en vouloit porter une censure exacte.

« 14°. Ridicule distinction entre hétérodoxe et hérétique, pour montrer que j'avois eu tort de prier mes censeurs de ne me point traiter d'hétérodoxe sans avoir découvert mes hérésies.

« 15°. Il m'accuse d'avoir rapporté un passage de saint Augustin *assez peu fidèlement,* ce sont ses termes; rien n'est plus faux ni plus calomnieux.

« 16°. Si le P. André avoit commencé à s'instruire des choses avant que d'en parler, il auroit reconnu : 1°. que le platonisme de saint Augustin sur les idées n'est point du tout le malebranchisme; 2°. que ce platonisme même n'eut jamais aucun cours dans l'Église ni avant ni depuis le concile de Nicée; 3°. que c'est une opinion très-particulière à saint Augustin et rejetée par tous les autres Pères de l'Église.

« Sur les accidents absolus.

17°. Les théologiens défenseurs des accidents absolus conviennent que l'opinion qui les rejette n'est pas expressément condamnée par le concile de Trente, si l'on s'en tient à la seule force des mots pris en eux-mêmes : mais ils ajoutent que les Pères de ce concile ne s'étant servis du mot d'espèce ou de celui d'accident que pour ne se pas éloigner du langage des anciens Pères de l'Église, ils n'ont pas laissé de vouloir exprimer la même chose. On en apporte deux preuves : la première est prise du sentiment unanime tant des théologiens employés à dresser les décrets du concile, que des Pères du concile qui ont approuvé ces décrets, entre lesquels on n'en sauroit trouver un seul qui n'ait cru que les

mêmes accidents qui étoient avant la consécration dans le pain et dans le vin, restent après la consécration dans l'Eucharistie. La seconde preuve est tirée de la manière dont toutes les écoles catholiques ont expliqué depuis ce temps-là les décrets du concile, entendant par le mot d'espèces employé dans ces décrets de véritables accidents absolus.

« 18°. Le sentiment contraire du P. Magnan que le P. André cite, ne prouve rien ici, tant parce que l'opinion d'un seul, et même de deux ou trois théologiens, ne peut servir en ces occasions qu'à les faire accuser eux-mêmes de témérité, que parce qu'il est aisé de prouver que l'opinion particulière du P. Magnan touchant les espèces sacramentelles n'est point recevable à cause qu'il explique mal le signe sensible qui doit toujours se trouver dans un sacrement permanent de sa nature, lors même qu'il n'y a personne qui soit présent.

« 19°. Mais voici quelque chose qui pourra paroître plus fort au P. André ; sans doute qu'il sera surpris quand on lui dira qu'à s'en tenir précisément à la profession de foi contenue dans sa lettre, il ne paroît pas pouvoir éviter d'encourir l'anathème porté par le concile de Constance, sess. 8, contre les quarante-cinq articles de Wiclef. Le P. André, dans sa profession de foi, rejette le premier et le troisième article comme hérétique, mais il soutient le second séparé des deux autres dans tous les sens qu'y eût pu donner Wiclef, supposé qu'il se fût départi des deux natures. Ce second article porte : *Entia panis et vini non manent sine subjecto in eodem sacramento.* Or le P. André croit cela véritable ; mais en reconnoissant le dogme de la transsubstantiation nié par Wiclef. Après que le P. André aura fait cette réflexion, qu'il tourne le feuillet et qu'il lise la censure du concile portée *sub anathematis interminatione* contre ceux qui oseront désormais soutenir et même détenir, *tenere dictos articulos vel ipsorum aliquem;* le P. André pourra-t-il donc ne point encourir cette censure s'il persiste dans son sentiment? On veut bien cepen-

dant lui donner le temps d'y penser à loisir, et l'on consent qu'il ne fasse point tomber le *profiteor me vera dicere* sur l'existence des accidents absolus.

« 20°. Celui même qui a dressé cet écrit, avoue ingénuement qu'il ne croit pas que cet argument tiré des paroles du concile de Constance soit sans réplique. Tout ce qu'on exige du P. André, c'est qu'il enseigne à ses écoliers, et prouve de son mieux qu'il faut reconnaître des accidents absolus pour bien expliquer le sacrement de l'Eucharistie.

« 21°. On ne peut au reste s'empêcher de lui dire qu'entre les choses inutiles qu'il dit là-dessus dans sa lettre, on est surpris qu'il parle d'une qu'on n'a jamais songé à lui proposer, qui est de soutenir comme certaine l'opinion commune dans les écoles qui prétend que la quantité appelée communément externe est un accident absolu, et le principal de ceux du pain et du vin qui restent dans l'Eucharistie. Le mieux qu'il puisse faire, c'est d'en parler comme les autres; mais il ne se seroit pas forgé des chimères pour les combattre, s'il eût su que celui qui a dressé l'écrit latin et n'y a rien mis qui eût rapport à cela, n'a jamais cru que la quantité externe fût autre chose que la position des parties du corps les unes hors des autres : non plus qu'il n'a jamais cru que la quantité appelée interne fût un accident absolu. Son sentiment pourtant a toujours été et est encore qu'on ne peut sans témérité se dispenser de reconnoître des accidents absolus. Mais pourvu qu'on en reconnoisse quelqu'un du pain et du vin qui restent après la consécration, il est persuadé qu'on satisfait à tout ce qui se peut légitimement conclure, non-seulement des décisions de l'Église, mais encore du sentiment des écoles catholiques.

« Sur l'essence de l'âme humaine.

« 22°. J'avois dit dans ma lettre qu'il y avoit des expériences qui prouvoient assez bien que notre âme pense toujours; là-dessus notre censeur raisonne ainsi : Le P. André

indique assez au quatrième article qu'il ne croit pas que les bêtes sentent, bien loin de penser. Cependant on trouve quelquefois sur le corps de leurs petits des marques des objets qui ont fortement frappé les organes extérieurs de la mère qui les portoit dans son ventre [1]. On avertit de plus le P. André qu'on a eu de très-bonnes raisons de proposer cet article ; quoi qu'en ait dit le P. Malebranche, on ne peut nier sans absurdité que toute perception soit des objets extérieurs, soit de notre ressentiment (?), ne soit un véritable acte vital à l'égard de notre âme. Or, il est téméraire de dire qu'aucun acte vital puisse être essentiel à aucune substance vivante et créée, tous les Pères et tous les théologiens orthodoxes ayant regardé comme un attribut propre de Dieu seul d'être par son essence son propre acte vital.

« 23°. Cette opinion témérairement avancée (que la pensée actuelle est essentielle à l'âme) a été la source [2] de l'erreur de l'impie Spinosa touchant la nature de nos âmes. Il n'avoit jamais étudié d'autre philosophie que celle de Hobbes, qui ne reconnoissoit rien que de corporel, et de Descartes qui avoit prétendu démontrer la distinction de l'esprit et du corps. Spinosa s'aperçut fort bien que ces prétendues démonstrations sont de purs paralogismes, et conclut que notre âme, consistant essentiellement dans la pensée actuelle, ne pouvoit être une substance, et n'étoit qu'une simple modification de l'unique substance qu'il reconnoît, considérée en tant que l'attribut de penser lui convient, et nullement en tant que l'attribut de l'extension lui convient aussi. De sorte qu'il ne s'ensuivroit point du tout, ni que la pensée fût modification de l'extension, ni que l'extension fût modification de la pensée, mais simplement que l'une et l'autre étoient modifications de la même substance suivant deux différents attributs qu'elle a.

« 24°. Après quoi cet impie, errant toujours conséquem-

[1] « Grossier. »

[2] « Stupidité. »

ment, conclut que nous changeons d'âme à mesure que nous changeons de pensée. Le P. André, abandonnant ici Descartes sur l'autorité du P. Malebranche, avoue que nous n'avons point d'idée claire de notre âme ; on en convient avec lui, mais il n'a pas pris garde que de cela seul il s'ensuit que les prétendues démonstrations que Descartes avoit trouvées pour démontrer la spiritualité de l'âme cessent d'être des démonstrations. A quoi le P. Malebranche n'a pas plus fait de réflexion que le P. André.

« Sur l'essence du corps et la pénétration proprement dite.

« 25°. Tout ce que le P. André a dit hors de sa place au premier article ne prouve rien que deux choses qu'on lui accorde, savoir : 1°. qu'on a une notion claire de l'extension ; 2°. que l'extension convient naturellement à tous les corps. Rien n'est plus vrai. Tout ce qu'on peut conclure de ces deux choses, à s'en tenir même aux seules lumières de la raison, c'est que nous n'avons point d'idée claire d'aucun corps où l'extension ne soit renfermée. Mais comment démontrera-t-il que nous connoissons le fond de l'essence, soit d'aucun corps en particulier, soit de la matière et des parties matérielles dont il est composé? Il trouve dans son esprit une idée claire de l'extension : ses sens le convainquent qu'il ne connoît aucun corps sans extension ; on le lui accorde ; mais qu'en peut-il conclure sinon que tout corps est naturellement étendu? Il répondra qu'on n'y connoît clairement que cela seul ; on en convient avec lui ; mais ayant l'esprit aussi borné que l'a tout homme, d'où conclut-il qu'il n'y a rien autre chose que la foiblesse de l'esprit humain ne nous permette pas de connoître clairement?

« 26°. S'il étoit vrai, comme les cartésiens le prétendent, qu'en ne supposant dans la matière et dans le monde corporel que la simple extension, on pût expliquer d'une manière plausible tous les effets qu'on y remarque, peut-être en pourroit-on conclure qu'il n'y a dans les corps que la même ma-

tière, simple, homogène et sans autre attribut que celui de l'extension. Si le P. André s'est appliqué sérieusement à l'étude de la physique, il aura sans doute reconnu combien cette prétention des cartésiens est frivole. Après tant de recherches des philosophes anciens et récents, pas un de ceux qui ne supposent que de l'extension dans le monde corporel n'a pu rendre bien raison de la chose la plus commune qui soit dans la nature : c'est de bien expliquer en quoi consiste la solidité des corps durs et la fluidité des liqueurs. Il est évident que tandis qu'on ignore cela, on ne peut entièrement rendre raison d'aucun des phénomènes du monde corporel, etc.

« 27°. Mais c'est de là qu'on conclut qu'il ne s'est aperçu qu'à demi des conséquences qui suivent nécessairement de la seule idée claire de la simple extension et qui en sont inséparables..... Voyons ce que fait un vase autour de la liqueur qu'il contient. Il peut bien empêcher les parties de cette liqueur de s'écouler; mais il ne peut diminuer en rien la fluidité de la même liqueur.

« 28°. On prie le P. André de considérer attentivement la nature de la simple extension suivant l'idée qu'il en a, avec Descartes et le P. Malebranche, qui conviennent non-seulement que cette idée renferme la divisibilité à l'infini, mais encore la distinction réelle de toutes les parties avant même qu'elles soient divisées. Plus il y fera attention, et plutôt sera-t-il obligé ou d'avouer que l'esprit humain se perd dans cette recherche, ou de conclure avec les meilleurs géomètres qui se soient appliqués à l'étude de la physique, que ces parties réellement distinctes avant la division ne peuvent être autre chose que ces indivisibles qu'on appelle dans les classes points zénoniques, qui sans avoir aucune extension composent néanmoins un tout étendu, mais dont il faut qu'il y ait un nombre actuellement infini en chaque partie de la matière, dès qu'on suppose qu'elle a quelque extension. Or voilà un tout infiniment fluide, puisque les parties dont il est

composé ne peuvent ni avoir aucune liaison entre elles, puisqu'elles sont sans aucune étendue, ni résister en aucune manière au moindre mouvement qui les pousse pour les séparer les unes des autres.

« 29°. Que prétend-on en faisant cette remarque? c'est de bien faire comprendre au P. André que plus on a d'esprit et d'étude, plus on se persuade aisément qu'il n'y a pour l'esprit humain qu'incertitude dans la physique, et qu'on ne peut opposer la raison à la foi, etc.

« 30°. Le P. André a grand tort, au reste, d'avoir cité saint Augustin pour garant de la fausse opinion de l'essence du corps, où le P. André conclut l'impossibilité de la pénétration proprement dite. Durant cent cinquante ans, on n'en a point douté dans l'Église, etc.

« Sacramentaires, etc.

« 31°. Celui qui a dressé cet écrit a toujours cru et croit encore que la religion ne nous oblige point à reconnaître des corps sans aucune extension. On n'est point du tout obligé de dire, comme font plusieurs, que les corps puissent être dépouillés de toute étendue; mais, étant instruit de ce que la religion nous enseigne, il assure en même temps que Dieu peut réduire quelque corps que ce soit à un volume plus petit à l'infini, sans diminution d'aucune des parties de la matière dont ce corps est composé, et cela par une pénétration proprement dite des parties du même corps dont il ne croit pas que la possibilité se puisse nier sans erreur. Il n'en conclut pas néanmoins que l'essence du corps consiste dans quelque extension indéterminée; il se contente de dire que c'est une propriété qui lui paraît inséparable de tout corps, de ne pouvoir exister sans quelque étendue. Aussi, dans l'écrit latin envoyé au P. André, a-t-il tellement mesuré ses expressions qu'il n'y a précisément que ce que l'on juge que tout catholique est obligé de croire.

« 32°. Le P. André paroît être du sentiment contenu dans

un petit livre [1] qui parut pour la première fois, il y a environ trente ans, qu'on attribua dès lors au P. Malebranche, et que ce père n'a jamais, qu'on sache, désavoué. On y enseigne qu'il n'y a dans l'Eucharistie que de petits corps de J.-C. qui peuvent, dans les particules de l'hostie, après la séparation, n'être que de la grandeur du corps d'un ciron, dans lesquels il n'y a pas une partie de matière qui ne soit dans le grand corps qu'a J.-C. dans le ciel, mais dans lesquels il s'en faut autant que toute la matière de ce grand corps de J.-C. ne se trouve qu'il y a de différence entre la grandeur d'un homme de belle taille et celle d'un ciron. Or, c'est justement cela qu'on veut obliger le P. André de condamner comme erroné, on pourroit peut-être dire sans exagérer, comme hérétique; et on se croit, en conscience, obligé d'avertir les supérieurs que, si le P. André persiste dans cette erreur, on ne le peut regarder que comme un hétérodoxe.

« 33°. Preuve. Deux choses à démontrer : 1°. la possibilité de la pénétration proprement dite; 2°. la nécessité de croire que le corps de J.-C., tel qu'il est dans le ciel, se trouve dans l'Eucharistie sans aucun retranchement des parties dont il est actuellement composé.

« 34°. Quant à la pénétration proprement dite, on s'étonne que le P. André ait osé dire que les Pères n'en ont jamais parlé dogmatiquement, du moins quand on y ajoute le terme de proprement dite.... Tous les Pères, d'un consentement unanime, l'ont reconnue dans le corps de J.-C. avec celui de sa très-sainte Mère en naissant, avec la pierre du sépulcre en ressuscitant, etc. Les Pères n'ont reconnu cela que comme une chose révélée de Dieu, et c'est là parler dogmatiquement. Quant au terme de proprement dite, les Pères ne s'en sont point servis. Il n'y avoit de leur temps ni calvinistes, ni malebranchistes.

[1] Il est ici question très-probablement d'une *Explication de la possibilité de la Transsubstantiation*, imprimée à la suite du *Traité de l'Infini créé*, Amsterdam, 1769.

« 35°. Mais que répondre à un sermon de saint Augustin, dans la nouvelle édition des PP. bénédictins? Notre censeur ne demeure jamais court : *C'est qu'il a été attribué mal à propos* à saint Augustin par ces bons Pères, dont peut-être quelqu'un s'étoit entêté du cartésianisme. Mais pourquoi est-ce que le saint concile de Trente, assemblé pour décider tout ce qui étoit *de foi* sur le mystère de l'Eucharistie, ne dit pas un seul mot de la pénétration ni proprement dite, ni autre? Voici comme notre savant imaginaire rompt le nœud gordien : C'est que Calvin n'avoit point encore formellement nié la possibilité de la pénétration lorsque la foi de la sainte Eucharistie fut décidée par ce concile dans la session 13, tenue l'an 1551, au mois d'octobre.

« 36°. Mais pourquoi le concile, ayant, quelques années après, repris ses séances, ne dit-il pas un mot contre cette erreur nouvellement avancée? Notre censeur ne se fait seulement pas l'objection.

« 37°. Le P. André pourra se servir, pour son instruction, de toutes ces remarques. Premièrement, l'endroit qu'on lui cite de l'institution de Calvin, chapitre 17, paragraphe 29, suffit tout seul pour faire voir que tous les catholiques opposoient aux sacramentaires du seizième siècle la pénétration des corps proprement dits, comme un dogme reçu dans l'Église, et clairement marqué dans l'Écriture; secondement, que la prétention des catholiques sur ce point étoit si bien fondée que Bucer et les plus savants sacramentaires n'osèrent l'accuser de fausseté; enfin, que Calvin, n'ayant formellement nié la possibilité de la pénétration que quelques années après la treizième session du concile de Trente, il n'y a pas lieu de s'étonner que, dans cette session, il n'en soit point parlé en termes exprès.

« 38°. On va voir néanmoins que le dogme de la présence réelle, duquel seul il s'agissoit proprement alors, a été décidé dans la même session en des termes d'où l'on conclut évidemment que le corps de J.-C. ne peut être, de la ma-

nière que le dit le concile, dans l'Eucharistie, sans une pénétration proprement dite des parties dont ce corps est composé.

« 39°. On assure que c'est une erreur, pour ne pas dire une hérésie formelle, que de nier que tout le corps de J.-C., tel qu'il est présentement dans le ciel, ne se trouve tout entier dans l'Eucharistie, sans exception d'aucune des parties de la matière dont ce sacré corps est composé, etc., où il combat le fantôme de son imagination.

Après une supposition digne de lui, cependant, poursuit-il, le dogme de la concomitance nous obligeant à croire qu'il y auroit alors sous ces petites espèces de vin plus de chair de J.-C. que de sang (c'est-à-dire à la pointe de l'aiguille sur laquelle il raisonne), etc., on soutient au P. André que les explications des paroles de J.-C. et de la forme de la consécration que nous apportent les hérétiques sacramentaires, ne sont pas plus contraires au véritable sens de ces mêmes paroles que l'explication qu'il est obligé de leur donner [1], supposé qu'il soit dans l'erreur qu'on attaque ici.

« 40°. D'ailleurs, comment expliquera-t-il le dogme de la concomitance? Quoi! de l'aveu de tout catholique, sous les espèces du pain, où il n'y a que le corps *vi verborum*, le sang s'y trouve : que dis-je, le sang? l'âme et la divinité de J.-C. se trouvent par concomitance, et la millième partie du corps, qui y doit être *vi verborum*, ne s'y trouve pas en effet!

« 41°. Il est merveilleux sur l'*idem per omnia* du concile de Constance, page 269. Il est hors de doute, dit-il, que J.-C., avec un petit corps de la grandeur d'un ciron n'est pas *idem per omnia Christus qui fuit in cruce passus*, etc. Mais y songe-t-il, le bon censeur? Le corps de J.-C., réduit par la pénétration proprement dite à la grandeur d'un ciron, est-il beaucoup davantage *idem per omnia Christus*, à

[1] « Je n'embrasse aucune des explications que l'on donne. Je me tiens simplement au dogme décidé par le saint concile de Trente. »

prendre ces termes dans la rigueur scolastique? Il raisonne avec aussi peu de bon sens sur l'*idem absolute*.

« 42°. Il conclut ainsi : N'a-t-on donc pas droit de conclure sur les règles prescrites par l'Église catholique depuis près de trois siècles que les cartésiens sont hérétiques? Mais faut-il ici au P. André d'autre preuve que le sentiment universel de cette Église depuis que J.-C. l'a établie? Peut-on nier que la créance de cette Église n'ait toujours été depuis tant de siècles que le corps de J.-C., tel qu'il souffrit sur la croix et qu'il est à présent glorieux dans le ciel, se trouve tout entier dans l'Eucharistie? Et si quelques philosophes hétérodoxes et très-ignorants en théologie ont depuis cinquante ans prétendu le contraire, ne doit-on pas regarder leur opinion comme une dangereuse erreur? C'est au P. André d'y penser; mais on est obligé, en conscience, de lui déclarer que, s'il refuse de faire tomber le *profiteor me vera credere* sur tout cet article, tel qu'il est dans l'écrit latin, on ne peut se dispenser d'avertir les supérieurs qu'on le doit regarder comme hétérodoxe.

« Sur les formes substantielles, principalement dans les bêtes.

« 43°. On a n'a jamais eu dessein d'exiger du P. André qu'il crût vrai ce qu'il faut absolument qu'il enseigne de l'existence et même de l'éduction de ces formes, au moins à l'égard des bêtes : celui qui a dressé l'écrit latin a toujours été persuadé et croit pouvoir démontrer que c'est à l'Université de Paris qu'on doit l'invention de ces sortes de substances étendues et matérielles sans être matière, corporelles sans être corps. Il pourrait même, en cas de nécessité, faire voir quels passages d'Aristote et des philosophes arabes, commentateurs d'Aristote, ont donné lieu à cette découverte faite par les docteurs de Paris, qui n'entendoient pas ces passages..... Cependant.....

« 44°. S'il avoit bien étudié la manière de défendre l'existence et l'éduction des formes substantielles, la chose ne lui

paroîtroit pas si insoutenable qu'elle lui paroît ; et il sauroit bien se débarrasser de ces prétendues contradictions, qui ne lui paroissent aussi évidentes qu'il le dit, que faute de s'être bien instruit de ce qu'on y doit répondre. Il est encore plus nécessaire qu'il enseigne que les bêtes sentent ; de quoi il pourra, même en étudiant bien, trouver des preuves beaucoup plus convaincantes de ce qu'il doit enseigner sur la nature de leurs âmes corporelles sans être corps. Toute l'antiquité, soit profane, soit chrétienne, n'a jamais douté que les bêtes ne sentissent.

« 45°. Véritablement, continue-t-il, il y a beaucoup d'absurdité dans les sentiments des épicuriens, qui ont prétendu que des atomes insensibles pouvaient composer un tout capable de sentir. Mais les autres philosophes ont là-dessus des sentiments plus raisonnables. Il est vrai qu'ils croyoient tous, sans en excepter Aristote, qu'il y avoit des corps simples d'espèces fort différentes, indépendamment de la figure, de la grosseur et de l'arrangement des parties, et cela est peut-être beaucoup plus vraisemblable que ne le croit le P. André.

« 46°. En avouant avec le P. Malebranche que nous ne connoissons notre âme que par conscience, on détruit le fondement de ces belles démonstrations (de la distinction de l'âme d'avec le corps, de son immortalité, etc.) qu'on peut même d'ailleurs prouver n'être que de purs paralogismes ; de plus, l'expérience n'a que trop fait voir qu'elles étoient plus propres à confirmer les impies, etc., témoin Spinosa [1].

[1] André n'a mis ici aucune note. A sa place, nous pouvons défier qui que ce soit, et tous les pères jésuites passés et présents, de prouver que la démonstration cartésienne de la distinction de l'âme et du corps soit un pur paralogisme, et nous nous engageons à démontrer le contraire par la raison d'abord, et ensuite par l'autorité de tout ce qu'il y a de plus illustre dans l'Église de France.

« Du fanatisme erroné du P. Malebranche sur la nature des idées.

« 1°. Trois choses à redire dans le système du P. Malebranche, dont une seule est plus que suffisante pour le faire rejeter. Le fond de ce système n'est qu'un tissu de visions absurdes et avancées sans preuves; la manière dont on y suppose qu'au lieu de voir les objets nous voyons immédiatement en Dieu les seules idées de ces objets, ne se peut avancer sans témérité; la manière dont on y prétend que nous connoissons les essences et la nature de Dieu même ne se peut soutenir sans erreur.

« 2°. Dieu renferme l'infinité des perfections dans un souverain degré de simplicité. Jusqu'ici tout ce qu'avance le P. Malebranche lui est commun avec Descartes, doù il l'a pris, et tout ce que l'on prétend conclure ici c'est que, cela supposé, il faut avouer que nous connoissons clairement le fond de l'essence et de la nature de Dieu, puisque l'on ne sauroit nier que le fond de l'essence et de la nature divine ne consiste dans cette infinité de perfections jointe à la plus parfaite simplicité. Aussi le P. Malebranche l'avoue-t-il sans difficulté, mais en l'avouant il y joint son erreur particulière, t. II, p. 338, 345.

« 3°. Après avoir cité les paroles du P. Malebranche, le censeur conclut : Donc, suivant le P. Malebranche, nous voyons clairement l'essence de Dieu ou de l'Être infiniment parfait. Nous la voyons immédiatement en Dieu et nous la voyons par nos seules lumières naturelles. Voilà en quoi consiste l'erreur contre laquelle on veut que le P. André se déclare, et qu'on a si bien marquée dans l'écrit latin. Cette erreur, au reste, est tellement liée avec tout le reste du fanatisme malebranchiste, qu'il est impossible de l'en séparer, à moins de soutenir qu'on n'a aucune connoissance de la nature et de l'essence de Dieu. Car le fond de ce dangereux système consiste à soutenir, qu'excepté notre

âme et ses modifications, que nous connoissons par conscience, on ne peut connoître rien autre chose que ce qu'on voit immédiatement en Dieu. Aétius, premier chef des anoméens, n'en a pas plus dit sur cette matière. Il en a même moins dit que le P. Malebranche, et néanmoins saint Épiphane l'accuse en cela non-seulement d'hérésie[1], mais de l'hérésie la plus téméraire, la plus audacieuse et la plus extravagante qui fût jamais, t. I, hérés. 76, p. 989.

« 4°. Qu'eût-il dit du P. Malebranche et de ses sectateurs? Aétius prétendoit tout au plus connoître Dieu, non par la foi, mais par une science, aussi clairement, aussi immédiatement et aussi certainement qu'il se connoissoit soi-même : il n'alla jamais plus loin. Le P. Malebranche n'a pas été si réservé, et il a très-certainement enseigné qu'il connoissoit beaucoup mieux Dieu qu'aucun homme ne se peut connoître soi-même. Il prétend voir l'essence divine en Dieu même immédiatement. Il connoît si clairement cette espèce de l'Être infini, qu'il ne lui est pas possible de douter, soit de l'existence de cet être, soit de l'infinité de ses perfections. Il s'en faut que, suivant les principes du P. Malebranche, ni lui ni aucun homme se puisse si bien connoître soi-même...

« 5°. Quant à la connoissance que chacun peut avoir de son corps, c'est bien pis. Si nous en croyons le P. Malebranche, personne ne voit ni ne sent immédiatement son corps : on voit simplement en Dieu l'idée de ce corps.

« 6°. Quand saint Épiphane dit qu'Aétius prétendoit mieux connoître Dieu que les autres et même que tout autre, cela ne signifie pas qu'Aétius s'attribuoit un privilége personnel et que personne ne pût avoir. Tous les anoméens disent la même chose d'eux-mêmes, au rapport des Pères. Ainsi saint Épiphane ne dit cela d'Aétius qu'au sens qu'un philosophe bien sensé peut dire que tout malebranchiste croit mieux

[1] « Ignorance ou stupidité; j'ai consulté Épiphane. »

connoître Dieu que les autres philosophes ne croient le connoître, parce que tout malebranchiste dit qu'il voit immédiatement et clairement la nature et l'existence de l'Être infini : au lieu que les autres philosophes bien sensés assurent que par les lumières naturelles on ne peut voir Dieu immédiatement, et que l'esprit humain étant fort borné, il ne peut avoir qu'une idée fort obscure de l'Être *infini*. Sur quoi il me renvoie aux écrits des saints Athanase, Basile, les deux Grégoires de Nazianze et de Nysse, Chrysostôme, etc. Il y verra, poursuit le censeur, que le sentiment unanime de l'Église, en ces premiers siècles, étoit que Dieu est à notre égard en cette vie, non-seulement incompréhensible, mais encore invisible, et, ce qu'il doit bien remarquer, que nous n'avons ici-bas que deux manières de connoître Dieu : l'une surnaturelle par la foi, l'autre naturelle, qui n'est point du tout immédiate, mais qui consiste à s'élever de la connoissance immédiate des créatures à celle du créateur. Il verra aussi que les Pères, en avançant cela, se fondent sur des passages de l'Écriture qu'ils citent, et qui ne se peuvent en effet expliquer dans un autre sens.

« 7°. Après un petit compliment sur mon peu d'érudition et de lecture, il m'avertit de consulter quelque bon commentaire sur ce passage de saint Paul, 1, Tim., 6 : *Lucem inhabitat inaccessibilem quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. Il verra*, dit-il, que le sens de ces paroles est si clair que tous les Pères en conviennent, et que cela seul peut suffire à tout catholique pour condamner l'erreur du P. Malebranche comme formellement contraire à la parole de Dieu. Que le P. André compare leurs explications avec celle que le P. Malebranche y donne dans l'éclaircissement 10, tom. IV, p. 200 de la *Recherche;* il sera bien entêté s'il ne convient de l'ignorance et de la témérité de ce fanatique auteur, qui ose préférer ses visions au sentiment unanime des Pères, sans aucun égard pour le décret du concile de Trente, où il est expressément défendu de se départir jamais du sentiment *una-*

nime des Pères quand il s'agit du véritable sens des paroles de l'Écriture.

« 8°. Mais saint Grégoire n'a-t-il point expliqué ce passage (*nullus hominum vidit*) comme le P. Malebranche, *in Job.*, chap. 28 ? Non, ce n'est point là une explication, mais une moralité de saint Grégoire. Il s'en est très-souvent déclaré lui-même. Le père Malebranche ne l'a pas entièrement ignoré, lui qui, un peu auparavant page 256, tâche de se tirer d'un endroit de saint Grégoire où son fanatisme est clairement condamné [1]. D'ailleurs le P. Malebranche n'a pu se dispenser de lire au moins le chapitre entier où saint Paul parle ainsi de Dieu. Or, ce terme *nullus*, etc.

« 9°. La seule Clémentine *ad nostrum de hæreticis* suffit pour démontrer que ce qu'on condamne ici dans le malebranchisme est une véritable erreur. Ce n'est pas au reste une simple décrétale qu'on cite ici : c'est en une matière de foi la décision du concile œcuménique de Vienne, où ce décret fut porté pour condamner les erreurs des Béguards et des Béguines. Il ne s'agit pas même de prouver que ces erreurs soient les mêmes que celles qu'on réfute ici. Il s'agit précisément de ce qu'on y condamne comme hérétique : quiconque dira que l'âme humaine peut voir immédiatement l'essence divine sans être élevée par le secours surnaturel de la lumière de gloire [2], etc. On sait ce que les théologiens entendoient alors, et conséquemment ce que le Pape et les Pères du concile ont voulu exprimer par le nom de lumière de gloire. La décision de ce concile a été si constamment reçue de toute l'Église, que depuis jamais théologien orthodoxe n'a manqué de supposer en parlant de la vision de Dieu, que les bienheureux même dans le ciel ne voient l'essence divine que par le secours surnaturel de la lumière de gloire ;

[1] « Fausseté. »

[2] Molina, dans sa *Concord. disp.*, 36, p. 753, dit cependant : *Deus potest efficere ut intus et sine lumine gloriæ conspiciat divinam essentiam.*

or, cela est faux, si le système du P. Malebranche est vrai, etc.

« 10°. Selon cet auteur fanatique, l'entendement des bienheureux n'agit point en voyant Dieu. Donc il ne peut sans contradiction reconnoître la lumière de gloire pour élever la puissance d'agir que les bienheureux n'ont pas [1]. Peut-on nier que cette seule Clémentine ne suffise pour démontrer l'erreur du fanatisme malebranchiste contre lequel on veut que le P. André se déclare?

« 11°. Le P. André peut-il nier que les deux preuves marquées dans l'écrit latin pour montrer la témérité du fanatisme malebranchiste ne soient convaincantes? n'est-il pas certain que Dieu est un acte si pur qu'il n'y a rien en lui qui soit distingué de l'essence divine, et qui ne soit Dieu même? Peut-il nier que toutes les écoles catholiques ne conviennent que l'esprit humain par ses seules forces naturelles et dénué de tout secours véritablement surnaturel, ne peut rien voir immédiatement de tout ce qui est en Dieu, et par conséquent identifié avec l'essence divine? Il ne peut nier non plus qu'en matière de théologie toute opinion est censée téméraire, dès là qu'elle est contraire au sentiment unanime de toutes les écoles catholiques. Qu'a-t-il donc à opposer? etc.

« 12°. Il y a plus, continue-t-il; car on peut aisément démontrer que quand il y auroit en Dieu des idées des choses telles que le P. Malebranche s'imagine faussement, il seroit absolument impossible de les voir, sans voir en même temps la substance de Dieu.

« 13°. Preuves de l'absurdité prétendue du système du P. Malebranche.

1°. La conscience que nous avons de nos perceptions suffit à tout homme d'esprit et réflexif en même temps, pour se convaincre qu'il ne connoît rien que par une action vitale

[1] « Raisonnement foible. »

de son âme. On ne prétend pas qu'on puisse démontrer de la même manière qu'il n'y ait précisément que cela dans nos perceptions, surtout dans quelques-unes, par exemple, dans les sentiments que nous avons du plaisir et de la douleur. Mais on soutient que même en ces exemples la perception qu'a l'âme du plaisir et de la douleur est à son égard une véritable action vitale, et qu'il est impossible de percevoir et de connoître quoi que ce soit sans agir réellement et physiquement. Descartes l'avoit avoué avec tout le genre humain, et personne ne l'avoit jamais nié avant que le P. Malebranche devenu visionnaire eût entraîné de petits génies[1] dans son sentiment.

« 2°. On convient que jusqu'ici aucun philosophe n'a encore pu bien expliquer la manière dont nous connoissons les choses qui sont hors de nous. Ainsi, la seule preuve dont se sert le P. Malebranche pour appuyer son système, ne mérite aucune attention et ne sauroit avoir aucun effet sur des esprits solides. Il se fonde uniquement sur la réfutation des autres opinions. Outre qu'on peut démontrer qu'il ne les entend pas bien, et qu'il les réfute souvent fort mal, cela ne fait rien du tout à la vérité de son système. De meilleurs et plus savants philosophes que lui, après avoir examiné et bien entendu ces opinions, conviennent qu'elles ont toutes de grands défauts : mais elles peuvent toutes être fausses sans que celle du P. Malebranche soit vraie. Il faut donc pour en juger l'examiner en elle-même. Or, plus on l'examinera de cette manière, plus elle paroîtra absurde du côté de la raison et dangereuse du côté de la religion.

« 3°. Il est impossible d'expliquer, c'est trop peu dire, il est impossible de concevoir comment et avec quels yeux notre âme peut voir en Dieu les idées des choses, supposé même qu'il y en ait de représentatives, comme ce système

[1] « Le grand esprit ! »

le suppose très-faussement[1]. Notre esprit ne sait rien : tout au plus Dieu conserve notre âme dans un autre état duquel le P. Malebranche avoue que nous n'avons point d'idée. Dieu qui conserve notre âme dans cet état a une idée représentative d'un tel objet. Soit, on soutient que ce n'est point là voir ni cette idée, ni l'objet qu'elle représente. Ce point demande une grande méditation[2]. Mais si le P. André le médite bien, il trouvera qu'il s'est entêté aussi bien que le P. Malebranche d'une chose qu'ils n'ont jamais conçue ni l'un ni l'autre et qui est en effet inconcevable.

« 4°. Il est absolument faux qu'il y ait en Dieu des idées des êtres créés soit possibles, soit existants, tels que ce système les suppose, c'est-à-dire qui puissent être à l'égard de nos esprits représentatifs de ces êtres créés. En Dieu les idées des êtres créés ne sont rien autre chose que la connoissance qu'il en a nécessairement, et il est aisé de démontrer que cette connoissance ne peut être représentative à l'égard de nos esprits. Pour le bien faire voir, il n'y a qu'à débrouiller le galimatias du malebranchisme. Les êtres créés, disent les malebranchistes, ne sont que des participations de Dieu, lequel est participable en une infinité de façons. Il se peut donc montrer à nous, en tant que participable d'une manière, sans se montrer en tant qu'il est participable d'une autre façon; l'idée de chaque être créé en Dieu n'est que Dieu même en tant que participable ou participé par cet être, puisque tous les êtres créés ne sont que des participations de Dieu. Voilà à peu près la substance du pompeux galimatias des *Méditations métaphysiques* du P. Malebranche, rebattues cent fois par cet auteur, admirées par ses sectateurs, et aussi peu entendues des uns que des autres. Il n'y a qu'à la réduire à sa juste valeur en retranchant les mé-

[1] André aurait pu faire remarquer qu'ici le père jésuite emprunte l'opinion de Port-Royal et d'Arnauld contre Malebranche.

[2] « Oui sans doute. »

taphores et les paroles qui ne signifient rien, et tout ce que les malebranchistes croient voir de réel s'évanouira. Les êtres créés, dit-on, sont des participations de Dieu : cela signifie précisément que Dieu seul comme tout-puissant peut créer ces êtres, qu'en les créant il leur donne dans un degré fini des perfections semblables aux siennes qui sont infinies, mais réellement distinctes des siennes et toujours mêlées d'imperfection ; tant parce que Dieu ne les donne qu'en un degré fini, que parce qu'il ne donne à aucun être particulier en le créant que des perfections semblables à quelques-unes et non pas à toutes les perfections divines. Cela est vrai : le reste se réduit à des mots qui ne signifient plus rien.

« Dieu est participable, dit-on, en une infinité de manières, c'est-à-dire qu'il y a une infinité d'êtres possibles que Dieu peut créer de la manière qu'on vient de dire, en leur donnant des perfections semblables aux siennes, mais très-réellement distinctes des siennes. On en convient. Venons à la conséquence que tirent les malebranchistes en disant que Dieu se peut montrer à nous en tant que participable d'une certaine manière sans se montrer en tant qu'il est participable d'une autre façon. On répond que quand Dieu le feroit, il ne nous montreroit précisément que sa toute-puissance avec quelques-unes de ses perfections ; et les malebranchistes avouent que nous ne voyons rien de semblable, quand nous connoissons quelque être créé que ce soit en particulier. C'est que, comme l'on vient de le remarquer, les êtres créés ne sont point du tout en Dieu, et ne sont des participations des perfections divines qu'en tant que Dieu, en les créant, leur a donné, dans un degré fini, des perfections semblables à quelques-unes des siennes. Ainsi, en Dieu, comme participable, il n'y a précisément que sa toute-puissance et ses autres perfections très-distinctes de celles des êtres créés ; de sorte que, tout galimatias retranché, Dieu, participable de telle façon ou participé de telle façon, n'est rien que Dieu considéré comme tout-

puissant et comme ayant, outre sa toute-puissance, telles perfections infinies, mais auquel les perfections de tels êtres créés en Dieu ont quelque chose de semblable. Mais, disent les malebranchistes, l'idée de chaque être créé n'est rien que Dieu même, en tant que participé ou participant par cet être : c'est ce que l'on nie et ce que l'on soutient être évidemment faux. L'idée que Dieu a de chaque être créé n'est rien du tout que la connoissance qu'il en a. Cette connoissance est Dieu même : on l'avoue, mais c'est Dieu, en tant qu'il a une parfaite compréhension de soi-même, et conséquemment de sa toute-puissance et de toutes ses autres perfections. Dieu même ne voit point autrement les êtres créés comme possibles en soi-même qu'en les comprenant; or, cette compréhension est absolument invisible à notre égard; elle est absolument incommunicable. Donc, il est faux : 1°. qu'il y ait en Dieu des idées représentatives à notre égard des êtres créés en tant que possibles; 2°. que nous puissions voir en cette vie les idées que Dieu en a, ces idées n'étant rien autre chose que ce que les théologiens appellent la science de simple intelligence, c'est-à-dire la parfaite connoissance que Dieu a de toutes les choses possibles en se comparant à soi-même.

« 5°. S'il est impossible, comme on le vient de prouver, que nous puissions voir dans les idées de Dieu les êtres créés comme possibles, il est encore beaucoup plus aisé de démontrer que nous ne pouvons voir dans les idées de Dieu aucun être comme existant. Dieu même ne voit et ne peut voir en soi-même ces êtres comme existants, bien loin de nous les y faire voir. Il ne voit les êtres créés comme existants que dans eux-mêmes; la raison en est évidente. Dieu est absolument incapable de changement. Il est toujours le même, soit que ces êtres contingents existent, soit qu'ils n'existent pas. La connoissance, au reste, qu'il a de ces êtres comme existants, et qui s'appelle science de vision, n'est rien du tout que l'essence divine, en tant qu'elle est sagesse infinie et

subsistante qui ne peut ignorer aucune vérité. Or, cela est incompréhensible et incommunicable à un tel point, que les bienheureux, même en voyant intuitivement l'essence divine, n'y peuvent voir l'existence d'aucun être contingent. Dans un ouvrage d'une juste étendue, il seroit bien aisé de démontrer l'extravagance de tout ce que le P. Malebranche dit sur ce sujet.

« 6°. Non-seulement il n'y a point en Dieu d'idées des choses telles que le P. Malebranche les a imaginées, mais encore on peut démontrer que, s'il y en avoit, Dieu cesseroit d'être infiniment parfait. Il est évident que ce que le P. Malebranche dit de ses idées divines, ou ne signifie rien du tout, ou suppose que ce sont des modifications représentatives, et comme des tableaux tracés dans la substance de Dieu. Sans cela, Dieu, en nous montrant ces idées, ne nous feroit point voir les êtres contingents. Or, un Dieu revêtu de ces sortes d'idées n'est point du tout le véritable Dieu; c'est le Dieu des platoniciens du IIIe et du IVe siècle, et même encore plus imparfait que ces platoniciens ne le concevoient. Ils n'y reconnoissoient de ces sortes d'idées que pour les vérités éternelles, pour les genres et les espèces des choses; ils n'en reconnoissoient point pour les individus. Beaucoup moins en reconnoissoient-ils de contingentes pour représenter l'existence des êtres et les changements qui arrivent dans le monde. Il en faut au P. Malebranche, et d'éternelles pour chaque individu contingent, et de contingentes pour représenter l'existence des êtres, et qui changent à mesure qu'il arrive du changement dans le monde. On ne prétend pas ici que le P. Malebranche ait avancé cela, mais on soutient que, sans cela, il est absolument impossible qu'on puisse voir dans les idées divines ce que le P. Malebranche assure que nous y voyons, et que nous ne pouvons voir autrement. Au reste, si le P. André s'étonne qu'en comparant le fanatisme malebranchiste au platonisme, on n'ait parlé que des platoniciens du IIIe et du IVe siècle, on lui dira que les premiers platoni-

ciens avoient une si grande idée du Dieu suprême, qu'ils n'avoient pas cru pouvoir placer dans sa substance les idées dont Platon, leur maître, n'avoit point parlé assez clairement.

« 7°. Enfin, le P. Malebranche dit des choses si absurdes, en expliquant son extravagant fanatisme, qu'on s'étonne comment le P. André ne s'en est pas aperçu. A-t-il pu concevoir, par exemple, ce que c'est que cette merveilleuse étendue intelligible dans un Dieu, qui n'a ni ne peut avoir aucune étendue réelle, pas même, selon Descartes et le P. Malebranche, par diffusion visuelle de sa substance? A-t-il compris comment Dieu peut faire pour borner en lui-même cette étendue intelligible, de manière à ne nous y faire voir qu'un carré ou qu'un triangle? A-t-il pu se figurer ce que Dieu, après avoir ainsi borné cette étendue, y peut ajouter pour nous y faire voir ce carré ou ce triangle comme existants et tracés sur le papier devant nos yeux? ou plutôt n'a-t-il pas d'abord compris que rien de spirituel ne peut être une image qui représente des choses corporelles [1]? On pourroit encore demander au P. André s'il concevoit ce qu'il disoit quand il a écrit dans sa lettre, qu'on peut voir en Dieu les idées des créatures sans voir la substance divine [2]? Peut-on voir les créatures dans ces idées sans voir ces idées? Les idées ne sont-elles pas la substance de Dieu même? Peut-on voir quelque chose dans ce miroir sans voir ce miroir? Peut-on voir un objet représenté dans un tableau sans voir ce tableau, c'est-à-dire la toile et les couleurs étendues sur la toile? Le P. Malebranche dit quelquefois, pour éluder cette difficulté, qu'en voyant les choses contingentes en Dieu nous ne voyons pas la substance divine en ce qu'elle a d'absolu, mais simplement en tant que relative aux choses contingentes; est-ce donc qu'on peut voir si clairement une re-

[1] « Sot raisonnement : Donc l'âme n'a nulle idée des corps. » Cet argument n'est pas sot du tout : c'est celui même d'Arnauld et plus tard celui de Reid.

[2] « Je n'ai point dit la substance divine, mais l'essence divine, etc. »

lation que la vue de cette relation nous en fasse connoître le terme sans rien voir du tout de l'absolu sur lequel cette relation est fondée? En voilà trop, quoique ce ne soit pas la moitié des extravagances fanatiques qu'on pourroit rendre ridicules si on en avoit le temps. En voilà cependant plus qu'il n'en faut pour faire voir que Faydit, quoique assez peu sage lui-même, parloit fort sagement quand il disoit du P. Malebranche :

Lui qui voit tout en Dieu n'y voit pas qu'il est fou [1].

« 14°. Il faut enfin venir à saint Augustin. Véritablement, on est obligé d'avouer qu'il a inséré dans ses ouvrages un peu trop du platonisme qu'il avoit étudié avant sa conversion. Il est vrai même que les savants qui ont fort estimé le livre du P. Baltus y ont trouvé à redire qu'il eût un peu trop dissimulé le platonisme de saint Augustin. Cependant il est très-aisé de faire voir que ce platonisme n'a rien de commun avec le fanatisme du P. Malebranche. Saint Augustin avoit beaucoup lu Plotin et Porphyre, et il a plutôt suivi la manière dont ces deux auteurs ont expliqué ce que Platon avoit dit des idées que la doctrine de Platon même.

« 15°. Preuves convaincantes que le platonisme de saint Augustin est tout différent du fanatisme du P. Malebranche.— 1°. Jusqu'à ce que ce philosophe fût devenu visionnaire, jamais personne n'avoit cru que nos idées fussent distinguées de nos perceptions. Tout le genre humain convenoit de ce qu'on aura appris au P. André quand il commençoit à étudier en philosophie, que l'idée humaine n'est autre chose

[1] Ce vers a été souvent attribué à Voltaire, qui n'a fait que le répandre et le mettre à la mode pour l'avoir souvent entendu répéter à ses maîtres et à ses amis de la compagnie de Jésus. Faydit était de Riom en Auvergne. Il était entré dans l'Oratoire en 1662, et, d'après Moréri, il fut obligé d'en sortir en 1671, pour avoir publié un écrit cartésien intitulé : *De Mente humana juxta placita neotericorum*, et forcé par un ordre du roi, en 1709, de se retirer dans son pays. C'était un esprit brouillon et inquiet.

que ce qui s'appelle dans les classes : *humanæ mentis conceptus, repræsentative sumptus ;* jamais aucun platonicien, ni saint Augustin dans son platonisme n'en ont pensé ou parlé autrement. C'est donc une vision très-particulière des seuls malebranchistes de distinguer la perception de l'idée, et de dire qu'il n'y a pas d'autre idée présente à notre esprit que celle qu'a Dieu de la chose que nous croyons connoître, mais dont nous ne voyons que la seule idée qui n'est qu'en Dieu et point du tout en nous.

« 2°. Jamais les platoniciens, ni saint Augustin dans son platonisme, n'ont douté que dans nos sensations nous ne sentissions très-immédiatement les objets qui frappent les organes extérieurs de nos sens. Saint Augustin en ses Confessions, liv. X, chap. 10. C'est donc une chimère propre du seul fanatisme introduit par le P. Malebranche, que de prétendre que nous ne sentons et ne voyons point en effet les objets extérieurs qui sont sous nos yeux et en nos mains, mais qu'alors Dieu nous montre seulement les idées de ces objets lesquels ne sont qu'en lui.

« 3°. Saint Augustin a toujours cru avec tous les platoniciens que la connoissance de Dieu naturelle et commune à tout le genre humain n'est point du tout immédiate en soi, et ne s'acquiert que par la connoissance immédiate des créatures. Saint Augustin le dit en tant d'endroits qu'il seroit inutile de les marquer au P. André. Il suffit qu'il lise ces paroles, liv. X, Conf., chap. 6 : *Homo interior cognovit hæc* (entia creata) *per exterioris ministerium. Ego interior cognovi hæc : ego, ego animus per sensus corporis mei.* Il observe ensuite que les bêtes aussi bien que les hommes voient la beauté du monde corporel ; mais qu'étant sans raison, cette vue de la créature ne les peut conduire à la connoissance du créateur ; puis il ajoute : *Homines autem possunt interrogare ut invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciantur.* On voit combien saint Augustin étoit éloigné de la fanatique opinion du P. Malebranche, qui prétend que

nous voyons immédiatement en Dieu seul tout ce que nous pouvons connoître de la nature divine. On ne nie pas néanmoins que Plotin et Porphyre n'aient prétendu que l'âme, purifiée d'une manière particulière, ne pût parvenir à une autre connoissance spéciale des choses divines, et que saint Augustin n'ait embrassé ce sentiment en tâchant de christianiser ce qu'il a d'impie. On en parlera tout à l'heure, et l'on fera voir combien ce platonisme est éloigné du malebranchisme. On se contente de remarquer ici que ces platoniciens, et saint Augustin après eux, n'ont point du tout cru que cette connoissance particulière des choses divines fût naturelle à l'homme; selon Porphyre, on n'y parvenoit qu'en se purifiant par la théurgie, et, selon saint Augustin, qu'avec la perfection consommée de la charité.

« 4°. Pour bien expliquer ce que saint Augustin a dit de cette connoissance spéciale des choses divines, et en particulier de la connoissance des idées divines, il faut commencer par ôter une équivoque qui a trompé le P. André, et qui l'a empêché d'entendre ce que signifioient les paroles tirées de la question 46, liv. des 83 questions. Les idées divines, selon les platoniciens et selon saint Augustin, ne sont idées ou connoissances qu'à l'égard de Dieu seul; elles sont objet à l'égard de l'âme purifiée qui les voit en Dieu, et elle ne les peut voir qu'en formant en soi une idée humaine de ces idées divines, comme elle en forme de tous les autres objets qu'elle connoît. Ainsi saint Augustin platonicien ne tombe point dans le fanatisme des malebranchistes, qui supposent que l'idée divine est immédiatement appliquée à notre âme, toutes les fois qu'elle croit connoître quelque objet que ce soit, quoiqu'elle ne voie en effet que l'idée divine, et cela sans agir et sans former aucune idée humaine.

« 5°. Saint Augustin platonicien n'a pas du tout cru que les connoissances qu'a l'homme des choses qui sont hors de son âme, soient une vue immédiate de l'idée divine représentative de ces choses. Bien loin de cela : dans le pas-

sage même que cite le P. André, saint Augustin dit expressément, et qu'on ne connoît ces idées que par la pure raison, et que toute âme raisonnable ne les connoît pas, cette connoissance ne s'accordant qu'aux âmes saintes et pures : *Et ea quidem rationalis anima, non omnis et quælibet, sed quæ sancta et pura fuerit, hæc asseritur illi visioni esse idonea.* Dans les autres ouvrages indiqués par le P. André, saint Augustin assure qu'il faut avoir atteint la perfection de la charité pour parvenir à cette connoissance des idées divines; quoiqu'il ne parle pas expressément de ces idées dans le premier livre de ses *Soliloques,* il est cependant certain, ou qu'en écrivant ce livre il avoit renoncé à son platonisme, ce que le P. André ne croira pas et ce qui n'est pas en effet croyable, ou qu'il prétendoit renfermer la vue des idées divines dans la plus parfaite connoissance de Dieu et des choses divines que l'homme puisse avoir en cettte vie. C'est de cette parfaite connoissance dont il parle; il explique par quel moyen on y peut arriver; il prouve expressément qu'on n'y arrive point sans avoir la foi, l'espérance et la charité. Il en apporte la raison, chap. 6, et conclut : *Sine tribus istis igitur anima nulla sanatur, ut possit Deum suum videre id est intelligere.* Ce platonisme de saint Augustin est extraordinaire à la vérité; mais quel rapport a-t-il au malebranchisme?

« 6°. Non-seulement il est impossible de prouver que saint Augustin ait cru que la connoissance des idées divines qu'il accordoit aux seules âmes pures, saintes et consommées dans la charité fût naturelle, mais encore il est probable et presque certain qu'il la croyoit surnaturelle puisqu'il exigeoit toutes les vertus surnaturelles comme absolument nécessaires pour parvenir à cette connoissance. Cela étant, que peut conclure le P. André de ce platonisme en faveur du fanatisme du P. Malebranche?

« 7°. Jamais saint Augustin n'a clairement expliqué comment les saints et les parfaits pouvoient connoître les idées

divines, et sur ce qu'il en a dit il n'est pas possible de démontrer qu'il ait prétendu que la vue des idées divines fût immédiate. Il est au moins très-certain qu'il ne la croyoit pas immédiate au sens du P. Malebranche et qu'il a toujours cru que les saints et les parfaits ne pouvoient voir les idées divines qu'en formant une idée humaine, tout comme dans toute sorte d'autres connoissances soit naturelles soit surnaturelles ; et cela seul suffit pour distinguer son platonisme du malebranchisme. De savoir bien s'il a du moins prétendu que cette vue des idées divines fût aussi immédiate que celle que nous avons des objets corporels qui sont devant nos yeux, c'est une chose assez difficile.

« Sur ce que j'avois cité dans ma lettre ces paroles de saint Augustin : *nulla interposita natura*, sans marquer l'endroit, il ajoute : Tout ce qu'on peut dire au P. André, c'est qu'on ne se souvient point d'avoir vu d'autre endroit dans les ouvrages de saint Augustin qui aient rapport aux trois mots cités que ce que je lis un peu avant la fin du livre : *De vera Religione*, où il y a *creatura* et non pas *natura*. « Religet ergo nos reli-« gio uni omnipotenti Deo : quia inter mentem nostram, qua « illum intelligimus patrem, et veritatem id est lucem inte-« riorem, per quam illum intelligimus, nulla interposita crea-« tura est. » Ce passage ne peut servir en aucune manière au P. André pour prouver la chose dont il s'agit. Car, soit que par la vérité on entende le Verbe divin qui nous éclaire intérieurement par les grâces qu'il nous a méritées s'étant fait chair et qu'il nous donne comme Dieu, ce qui est plus conforme aux paroles qui suivent, soit qu'on entende la vérité que Dieu répand dans notre esprit pour nous faire connoître et embrasser la véritable religion ; il est toujours également vrai qu'entre Dieu et cette vérité, il n'y a point de créatures interposées où la religion doive nous faire attacher, et qu'ainsi elle ne doit nous faire attacher qu'à Dieu seul ; et c'est cela seul que veut exprimer saint Augustin en cet endroit.

« Ces paroles ne pourroient donc empêcher qu'on ne conjec-

turât que quand saint Augustin a dit que les saints et les parfaits pouvoient arriver à la connoissance des idées divines, il n'a pas prétendu qu'ils eussent une vue immédiate de ces idées, mais qu'ils pouvoient, par une suite de raisonnements, parvenir à les connoître. Peut-être même pourroit-on confirmer cette conjecture par les raisonnements que fait saint Augustin, l. 2 *de Lib. arbit.*, et dire qu'il n'attribuoit aux saints que la même connoissance des idées divines qu'il croyoit qu'on en pouvoit avoir par ces raisonnements. Quoique ce soit peut-être là le meilleur sens qu'on peut donner au platonisme de saint Augustin, celui qui a dressé cet écrit avoue néanmoins de bonne foi qu'il ne trouve pas dans saint Augustin de quoi prouver assez solidement la vérité de cette conjecture. Il est même persuadé que saint Augustin a parlé en platonicien du plus sublime don de contemplation qui ne s'accorde qu'aux saints les plus parfaits, et qui va jusqu'à leur faire voir les idées divines. Saint Augustin a voulu christianiser le platonisme de Porphyre et substituer la purification de l'âme la plus chrétienne au lieu de la théurgie abominable de Porphyre. Ce philosophe et beaucoup d'autres platoniciens adonnés à la magie disoient que pour parvenir à la connoissance des choses divines, il falloit purifier l'âme par la théurgie afin qu'elle pût voir les dieux inférieurs, de la connoissance desquels elle montoit à celle du Dieu supérieur en qui elle voyoit les idées des choses. Saint Augustin n'avoit garde d'approuver cette détestable purification; il inventa un moyen bien plus sain de purifier l'âme; il n'en trouva point d'autre dans la religion chrétienne que la perfection des vertus surnaturelles. Tous les chrétiens convenoient qu'en cela consiste la vraie purification de nos âmes. Ce que saint Augustin y ajouta, tiré du platonisme qu'il avoit appris avant sa conversion, c'est qu'il prétendoit que le don de contemplation, que Dieu n'accorde qu'aux grands saints, pouvoit aller jusqu'à leur faire voir les idées divines sans que néanmoins il ait jamais expliqué comment il les voyoit.

Que cela soit vrai ou qu'il ne le soit pas, les malebranchistes n'en sauroient rien conclure à leur avantage, puisqu'il s'agit d'un don surnaturel.

« 8°. Les platoniciens dont saint Augustin a suivi et voulu christianiser la doctrine, ne reconnoissoient de ces sortes d'idées divines que pour les vérités générales et immuables, et pour les genres et les espèces des êtres, sans en reconnoître pour les individus particuliers. Non-seulement saint Augustin n'a rien dit qui prouve qu'il ait eu sur cela d'autres sentiments que ces platoniciens, mais le nom même de *formæ principales,* qu'il donne après eux à ces idées, semble assez marquer qu'il a suivi là-dessus leurs opinions. De plus, ceux des platoniciens qui prétendoient que les âmes des hommes étant purifiées pouvoient parvenir jusqu'à voir les idées divines, croyoient en même temps que ces âmes voyoient d'abord ces idées divines comme objets, avant d'y voir les choses dont elles sont les idées : de la même manière, il faut d'abord voir un tableau avant d'y voir l'objet que ce tableau représente; et il est encore certain que saint Augustin n'a rien dit d'où l'on puisse conclure qu'il se soit départi de ce sentiment. Il a dit, à la vérité, que l'âme peut monter à un tel degré de charité et de perfection, qu'elle arrive jusqu'à voir les vérités nécessaires et immuables dans les idées divines. Mais il faut ou attribuer à saint Augustin une absurdité dont il n'étoit pas capable, ou convenir de deux choses : 1°. qu'il a cru que ces âmes saintes voient d'abord ces idées divines comme objets avant de voir les vérités nécessaires et immuables dans ces idées; 2°. qu'il n'a fait consister le privilége particulier de ces âmes saintes et pures que dans la vue des idées divines comme objet, et nullement dans la connoissance qu'elles avoient des vérités nécessaires et immuables en les voyant dans ces idées divines. En voici la preuve. Il arrive tous les jours, et il est arrivé de tout temps, que les plus habiles gens dans les sciences ne sont pas les plus saints, et que les âmes les plus pures selon Dieu ne sont

pas celles qui soient le plus versées dans la géométrie, dans la science des nombres et dans toutes les autres parties évidentes et certaines des mathématiques. L'impie Hobbes et l'athée Spinosa ont plus su de géométrie qu'aucun des saints dont il soit fait mention dans le Martyrologe. Souvent donc les impies connoissent plus clairement les vérités éternelles et immuables, et ils en connoissent en plus grand nombre que les saints consommés dans la perfection de la charité. Ce seroit donc faire tort à saint Augustin que de croire que, contre toute l'expérience du genre humain, il eût attribué aux seules âmes pures et saintes le privilége de mieux connoître les vérités nécessaires et immuables, que ne les peuvent connoître les impies qui joignent une grande étude à beaucoup d'esprit. Il faut donc conclure que le privilége accordé par saint Augustin aux seules âmes pures et saintes de voir les vérités nécessaires et immuables dans les idées divines, ne consiste pas, selon lui, à connoître mieux les vérités que ne les connoissent les autres hommes, mais simplement à les voir dans les idées divines, en voyant d'abord ces idées comme objets : chose que saint Augustin a cru singulière à l'égard des grands saints.

« 9°. Enfin saint Augustin n'a point tiré ce platonisme de l'Écriture ni de la tradition, mais de Plotin et de Porphyre, qui sont d'assez mauvaises sources. Ainsi, pour juger de la créance que mérite saint Augustin en ce qu'il dit de la vue des idées divines, il faut examiner ce platonisme en lui-même; en le considérant sur ce pied-là, on ne fera point de difficulté qu'il paroît beaucoup plus aisé à réfuter qu'à établir. Aussi, pas un des Pères du temps de saint Augustin, ni des siècles suivants, n'a été là-dessus de son sentiment. Entre ceux qui l'ont précédé, le seul Eusèbe a cru qu'on pouvoit donner un bon sens à ce que Platon avoit dit des idées; mais Eusèbe n'a point cru qu'on les pût voir. Tous les anciens Pères ont méprisé et rejeté ce platonisme.

« En finissant ce long article, on est obligé d'avertir le

P. André qu'on le croit obligé en conscience à réparer le scandale qu'il a donné et dedans et dehors par son entêtement pour le dangereux fanatisme qu'on vient de réfuter, et qu'il n'y a pas de meilleur moyen pour réparer ce scandale, que de dicter ce qu'on lui a marqué là-dessus dans l'écrit latin.

« De la clarté et de l'obscurité de nos idées.

« 16°. Ou le P. André se contredit dans cet article, en écrivant qu'il ne lui fait pas de peine, ou en disant cela il abjure le malebranchisme. L'écrit latin ne lui fait pas simplement dire que quelques-unes de nos perceptions sont obscures, et qu'ainsi il y a des choses que nous ne connoissons qu'obscurément; cet écrit porte que souvent les idées qui représentent les choses que nous connoissons sont obscures en elles-mêmes. Or, si ces idées ne sont rien que des idées divines, comme le P. Malebranche le veut, elles sont toujours infiniment claires en elles-mêmes et absolument incapables d'obscurité; dans la vérité, cet article n'est qu'une suite du précédent. On veut que le P. André ne reconnoisse plus d'autres idées qui se présentent à notre esprit que celles qu'il forme. Il en forme de tous les termes des propositions qu'il juge être vraies. Nous ne pouvons donc croire les mystères obscurs de notre religion, comme la Trinité et l'Incarnation, sans en former quelque idée. Elle ne peut être claire, puisqu'à notre égard ces mystères sont très-obscurs : donc on ne peut se départir du malebranchisme, sans reconnoître que plusieurs de nos idées sont obscures en elles-mêmes.

« De l'action de l'âme et des autres esprits créés sur les corps.

« 17°. On est ravi de trouver le P. André orthodoxe en cette matière. S'il se fût trouvé malebranchiste, on lui eût aisément démontré qu'il faut avoir des sentiments pires que ceux

de Luther et de Calvin pour soutenir que notre âme ne se modifie pas physiquement elle-même, quand elle exerce sa liberté en se déterminant à un parti préférablement à l'autre. Au reste, le P. André ayant une fois reconnu que notre âme est quelquefois une véritable cause physique, de quelques-unes de ses modifications, il pourra très-aisément passer des actes de la volonté à ceux de l'entendement, et croire que nous agissons aussi réellement à l'égard de nos perceptions qu'à l'égard de nos volitions libres, quoique d'une manière différente. Ce qu'on lui a dit ci-dessus de la Clémentine : *ad nostrum de hereticis,* servira beaucoup à lui faire connoître la vérité sur cette matière, puisqu'il est certain que le sentiment de l'Église, exprimé dans cette Clémentine, suppose que la vision qu'ont les bienheureux de l'essence divine est une véritable action de l'entendement, mais laquelle il ne peut produire sans être élevé par le secours de la lumière de gloire. Cependant on a cru devoir donner du temps au P. André pour le détromper tout à fait pour ce qui regarde les actions de l'entendement; et dans l'écrit latin qu'on lui envoie, *le profiteor me vera credere* ne tombe plus que sur les actions libres de la volonté.

« 18°. Quant au mouvement local que l'âme produit dans le corps qu'elle anime et que les anges peuvent produire dans le monde corporel, on ne prétend rien exiger du P. André, sinon qu'il enseigne ce que porte l'écrit latin conformément à l'*Elenchus* de la compagnie. On n'a jamais songé à exiger une créance intérieure là-dessus, et celui qui a dressé l'écrit pourroit moins songer à cela que tout autre, lui qui, après avoir bien philosophé quand il s'appliquoit à ces sortes d'études [1], ne trouva jamais d'opinion qui lui parût plus pro-

[1] Ce passage prouve que l'auteur de cette pièce ne s'occupait plus publiquement et officiellement de philosophie. Cela exclut Tournemine, Daniel et Buffier, et doit faire mettre à leur place quelque ancien professeur de philosophie, sorti de l'enseignement et passé dans l'administration; par exemple, le P. Frogerais ou le P. Catalan, qui, selon M. de Quens, avaient converti Dutertre. Voyez p. cxxij.

bable sur la nature du mouvement local que celle qui ne distingue point de la conservation des corps ni leur repos ni leur mouvement; mais alors cette opinion n'étoit point encore défendue dans la compagnie. Sur les deux propositions avancées par le P. André, 1°. que la béatitude formelle consiste dans une passion de l'âme très-agréable, et non pas dans une action proprement dite; 2°. que la béatitude de l'état de pure nature consisteroit en une espèce de vision intuitive de l'essence divine, etc., on n'a fait aucun changement dans l'écrit latin sur la rétractation de cette proposition, sinon que le *profiteor me vera credere* ne tombe plus sur cette rétractation. »

V. André à Alençon, de 1713 à 1718.

André, pour en finir avec toutes ces tracasseries, consentit à signer et à dicter dans sa classe le formulaire latin qu'on lui avait adressé. Il s'excuse de cette faiblesse, le 15 avril 1713, dans la lettre à Malebranche, que nous avons publiée[1]. Mais ce qu'il plaît à son humilité d'appeler de la faiblesse, parut à ses supérieurs une résistance coupable. On lui ôta sa chaire de philosophie, et, sur la fin de l'année 1713, il fut envoyé de Rouen à Alençon et confiné dans un emploi entièrement étranger à la philosophie et même à l'enseignement. Il y demeura jusqu'à l'année 1718. Pendant ce temps notre permière correspondance nous le peint toujours dévoué au cartésianisme et à la doctrine de Malebranche, la cultivant en secret, la propageant même, rassemblant des matériaux pour écrire la vie de son illustre maître, et rendant compte de la suite et du progrès de son travail à ses deux amis, M. Larchevêque et M. l'abbé de Marbeuf. Nous possédons et nous trans-

[1] Voyez p. cx.

crivons ici la lettre suivante, écrite à Malebranche quelques mois avant sa mort :

A MON RÉVÉREND PÈRE LE TRÈS-RÉVÉREND P. MALEBRANCHE, PRÊTRE DE L'ORATOIRE, RUE SAINT-HONORÉ, A PARIS [1].

« Mon très-révérend père,

« Je ne sçai si vous avez appris la funeste mort de l'imprimeur du P. Dutertre. Il s'est jeté dans un puits, la tête la première. Cet épisode tragique recule un peu la comédie que l'on prépare au public. Je voudrois bien disposer ici quelques personnes à bien juger des coups. Nous avons surtout un trésorier de France, homme d'esprit et de sens, fort capable d'entendre ces matières. Ce seroit pour la vérité une conquête qui en entraîneroit bien d'autres. Si j'avois ou la *Recherche de la Vérité* ou vos *Entretiens sur la Métaphysique* pour le mettre en goût, la conversation feroit le reste infailliblement ; mais nous n'avons rien ici ; votre philosophie n'y a point encore pénétré. Elle se maintient, en récompense, dans la petite ville de la Flèche, sans que la pédanterie de notre lycée lui fasse aucun tort. Deux dames philosophes y font plus de bruit que tous nos sçavants. Je ne puis m'empêcher de vous écrire ce que me mande une d'entre elles. Cela doit vous faire plaisir. Après quelque préambule, « Vous saurez, dit-elle, que ma bonne amie et moi, « nous avons chacune deux fils, mais que cette famille et « une plus nombreuse ne nous fera jamais oublier la re- « cherche de la vérité, dans laquelle nous professons vivre et « mourir ; voilà notre confession de foi, et d'être..... » Ne sont-ce point-là des héroïnes, mon révérend père ? Du moins puis-je vous assurer que ce sont deux dames fort pieuses et fort chrétiennes, et que vos ouvrages ont bien servi à les tirer de la bagatelle où le sexe est ordinairement plongé. Mais ce qui m'en plaît davantage, après la piété (cela s'en-

[1] Manuscrit de Lille.

tend toujours), c'est que leurs maris en sont très-contents, qu'elles ne sont ni fières ni disputeuses ni critiques; en un mot, qu'elles ne sont point femmes sçavantes, quoiqu'elles aient plus de science que les hommes qu'on appelle sçavants. Je ne puis me résoudre à finir sans vous dire que le P. Martineau, autrefois confesseur de M. le duc de Bourgogne[1], maintenant notre provincial, m'a proposé, dans sa visite, de me faire régenter la théologie scholastique ou les cas de conscience. Mais je l'ay prié de me laisser dans la paix que mes persécuteurs m'ont procurée. Ainsi va le monde : changement de règne, changement de maximes. J'étois coupable sous son prédécesseur, et maintenant, sans conversion, me voilà justifié. *Sed non ego credulus illis*. On m'a poussé trop indignement pour m'y fier davantage, et pour m'aller rembarquer sur une mer aussi orageuse que l'est chez nous la régence de ce qu'on appelle hautes sciences. Cependant, mon révérend père, il ne faut encore jurer de rien. J'ai fait vœu d'obéissance, et, si l'on me prend par là, j'irai, si l'on veut, à la Chine et au Japon. Mais quelque part que l'on m'envoie, je serai toujours, avec respect, en N.-S. Jésus-Christ,

« Mon révérend père,

« Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

« ANDRÉ,
« de la compagnie de Jésus.

« A Alençon, ce 15 juillet 1715.

« Pourriez-vous me donner chez vous quelque ami philosophe pour me dédommager de la perte du R. P. Lami ? »

Ce père Lami est certainement le P. Bernard Lamy, professeur de philosophie au collége d'Anjou, et dont l'enseignement cartésien souleva l'orage que la prudence de l'Oratoire eut tant de peine à conjurer[2]. A la place du P. Lami il paraît que Malebranche indiqua, comme cor-

[1] Voyez p. cxcvij.
[2] *Fragments philosophiques*, t. II, p. 200 sqq.

respondant au P. André, l'abbé de Marbeuf, jeune Breton, qui se trouvait alors au séminaire oratorien de Saint-Magloire à Paris.

Pendant toute cette année 1715, la correspondance du P. André avec l'abbé de Marbeuf et avec M. Larchevêque ne roule que sur des sujets philosophiques. On le voit occupé surtout de la révision des cahiers de logique, de physique, de morale et de métaphysique, qu'il avait dictés à ses écoliers pendant le temps de son enseignement. Son dessein était de transporter dans les colléges les principes d'une philosophie chrétienne et d'y détruire entièrement la philosophie païenne que le péripatétisme y avait introduite. Cette prétention est précisément celle du cartésianisme : elle est partout dans les lettres du P. André.

« Il ne faut point nous flatter, Monsieur (écrit-il, le 2 septembre 1715, à M. l'abbé de Marbeuf [1]), nous avons beau vanter nos Descartes, nos Malebranches, tous nos héros philosophiques, jamais notre philosophie ne sera universellement regardée comme la philosophie du bon sens, qu'elle ne soit reçue dans les colléges. C'est une pensée que j'ai toujours eue dans l'esprit, et je n'en vois que trop la vérité. D'un autre côté, je suis touché au dernier point, quand je vois ce nombre infini de jeunesse chrétienne, qui ne vient au collége que pour se former l'esprit au bon goût, et le cœur à la vertu, n'en sortir qu'avec un esprit faux, superficiel, et souvent, ou plutôt presque toujours, avec un cœur perverti par les maximes toutes payennes qu'ils y ont apprises. Enfin, j'ai partout remarqué avec la plus tendre compassion pour les enfants qu'on y élève, qu'il n'y a ni ordre, ni suite, ni ombre de bon sens, surtout dans la philosophie qu'on leur enseigne. C'est une chose étrange et pourtant incontestable. Le premier pas que doit faire un enfant au sortir

[1] Manuscrit de Lille.

du collége, pour devenir honnête homme, c'est d'oublier tout ce qu'on y apprend. Peut-être que, s'il y avoit un bon cours de philosophie, où nos vérités les plus évidentes fussent traitées une à une, avec les objections et les réponses à la manière des scholastiques, on verroit enfin cesser le désordre de leur pédanterie; du moins il est certain qu'un pareil ouvrage la pourroit faire voir dans tout son jour et pourroit encore servir d'introduction à la lecture des bons livres, ce qui ne seroit pas un petit avantage. Voilà, Monsieur, bien du préambule pour vous dire que toutes ces raisons m'ont fait entreprendre un cours de philosophie chrétienne, solide et suivie, dont toutes les vérités fussent liées ensemble par un enchaînement visible depuis la première vérité connue à tout le monde, jusqu'à la dernière découverte de nos plus sçavants auteurs. Beau dessein sans doute ! il n'y a plus qu'à l'exécuter. N'allons pas si vite; encore un moment d'attention, s'il vous plaît. Comme la nation des scholastiques est aisée à effaroucher, nous garderions de leur philosophie toutes les questions qui pourroient être de quelque utilité par quelque tour d'esprit qu'on leur pourroit donner, ou, encore mieux, en évaluant leurs grands termes, qui assez souvent ne font que dire scientifiquement ce que tout le monde sait. Mais la principale vue qu'il faudroit y avoir, c'est de montrer partout en peu de mots le fruit qu'on en peut tirer par rapport à la piété chrétienne. Car, si la science n'édifie, à quoi est-elle bonne? Je ne sçai, Monsieur, si je vous ennuie, mais, pour moi, je sens un extrême plaisir à vous décharger mon cœur. Je vous prie donc de me pardonner ce petit détail. Nous naissons avec deux grands défauts qui s'opposent à la recherche de la vérité : défaut d'esprit et défaut de mœurs. La vérité est pure, subtile, déliée; elle n'a point de prise pour des esprits plongés dans la chair. La vérité est simple et incorruptible; elle n'a point de commerce avec les âmes déréglées et corrompues. C'est pourquoi je ne trouve pas mal établi que l'on commençe

l'étude de la philosophie par la logique et la morale. Mais il faudroit une logique nette, précise, et même, autant qu'il se peut, agréable; pour ne point rebuter les enfants en ne leur présentant d'abord que des épines à dévorer. Ne pourroit-on pas y réussir en faisant un recueil exact des règles du bon sens, en y entremêlant des questions choisies et faciles pour exercer leurs esprits naissants, et pour leur apprendre ainsi à en faire la juste application? On pourroit encore y répandre quantité de réflexions qui serviroient à leur rendre le sens droit, l'esprit juste et pénétrant, et même à leur donner le bon goût de toutes les choses qui sont du ressort du jugement. On s'y prendroit dans la morale à peu près de la même sorte; on en feroit une logique du cœur, et, outre les règles de conduite, on y traiteroit les matières les plus intéressantes et les plus capables de nous toucher : la fin de l'homme, et le souverain bien, et le souverain mal; la vertu, qui est la seule voie du bonheur, le vice, qui en est le seul obstacle, etc. Après avoir de cette sorte préparé les esprits à la connoissance et à l'amour de la vérité, nous y entrerions à pleines voiles dans la métaphysique, qui est une science générale qui donne les principes de toutes les autres. J'y établirois donc d'abord les vérités primitives et fondamentales, qui sont les sources infaillibles de la connoissance humaine. Comme l'existence d'un Dieu souverainement bon, sage, vrai, est une de ces vérités, je la traiterois à fond, avec sa nature, ses principaux attributs, son action sur les créatures, etc.; et, comme la connoissance de notre âme est aussi une des premières que nous devions avoir, c'est ici que je la placerois, je veux dire après Dieu immédiatement, suivant à peu près cet ordre de questions : la manière dont nous la connoissons par idée ou par sentiment intérieur; ses facultés, leur nombre, leurs propriétés; si elle agit sur elle-même et en elle-même, sans parler encore de son action sur le corps, que je réserverois pour le Traité de l'homme. Encore un peu de patience, je vous en

supplie. Dans la physique, après avoir établi la vraie idée du corps naturel, il me semble que les lois de la nature et les règles du mouvement doivent avoir le premier lieu, mais néanmoins sans entrer dans un détail trop profond, qui seroit au-dessus de la portée des enfants. Ici, Monsieur, je me trouve un peu embarrassé : je ne sais si l'on doit commencer par déduire le système général de la nature des règles du mouvement déjà établies, et de là descendre comme par degrés aux choses plus particulières, ou, au contraire, après avoir expliqué les effets particuliers de la nature, que nous voyons arriver auprès de nous, par exemple, ceux qu'on appelle expérience du vide et autres semblables, monter de là au système général du monde. M. Descartes a suivi la première méthode, qui me paroît la plus belle, et M. Rohault a suivi la seconde, qui est peut-être la plus proportionnée à la capacité des commençants. Vous aurez la bonté de m'en dire votre avis, si tant est que je m'explique assez bien pour me faire entendre. Voilà, Monsieur, en peu de mots, ou plutôt trop au long pour vous, tout mon système de cours philosophique. Je vous prie instamment de l'examiner, de le critiquer, de le réformer avec vos amis; et, puisque j'ai déjà passé les bornes de la pudeur en vous chargeant d'une pareille affaire, je vais pousser l'insolence aussi loin qu'elle peut aller : *Nam cum semel verecundiæ fines transieris, oportet naviter esse impudentem.* Je vous demande donc encore une autre grâce, c'est de me permettre de vous envoyer les écrits que j'ai dictés à Rouen (port payé, s'entend), pour les faire examiner par quelque habile philosophe. Vous y verrez mon dessein presque exécuté en bien des choses; du moins vous y verrez une ébauche commencée, et il ne tiendra qu'à vous de me fournir les couleurs nécessaires pour l'achever. »

Il écrit à M. Larchevêque, alors répétiteur au collége des jésuites de Rouen, le 28 avril 1715 :

« Je vous plains non pas tant d'être un écho, que d'être

un écho de sottises, et d'être gagé pour apprendre à des enfants des fadaises qu'il faut oublier pour être honnête homme. Est-ce que jamais on n'ouvrira les yeux sur l'éducation de la jeunesse, et, au lieu de leur donner une philosophie sensée, ingénieuse, chrétienne, leur donnera-t-on toujours des rapsodies mal cousues, où il n'y a ni esprit, ni bon sens, ni religion? Seroit-il donc si difficile de faire un système suivi de vérités liées, capables de former le goût et la piété des enfants? Je suis persuadé que deux ou trois personnes d'un génie ordinaire, avec les secours qu'on a maintenant, en viendroient bientôt à bout. Avant que M. Descartes et le P. Malebranche eussent appris aux philosophes l'art de bien penser et de bien conduire leurs pensées, cela pouvoit paroître impraticable. Mais aujourd'hui, pour peu que l'on suivît leur méthode de méditer, nous aurions, sans beaucoup de peine, un système arrangé et soutenu, qui, sans être, comme vous le dites, ni péripatéticien *in multis*, ni cartésien *in paucis*, seroit vrai, juste et raisonnable *in omnibus*. »

Ailleurs il s'élève contre les auteurs des cours de philosophie suivis dans les écoles, 3 octobre 1715, à M. l'abbé de Marbeuf :

« Qu'est-ce qu'un Barbé [1], un Chanevel [2], un Gautruche [3], un Duhamel, surtout le Duhamel second du nom [4],

[1] N'est pas même cité dans Soutwhel.

[2] Soutwhel : Jacques Chanevelle, né en 1620 dans le diocèse d'Avranches en Normandie, entré dans la société en 1641, auteur d'une *Institutio totius philosophiæ juxta principia Aristotelis*, t. XII, in-12, Paris, 1667.

[3] Pierre Gaultruche, d'Orléans, né en 1602, entré dans la société en 1624, professa successivement la théologie, les mathématiques, la philosophie, et était encore préfet des études à Caen en 1676. Auteur de plusieurs ouvrages, entre autres d'une *Philosophiæ ac mathematicæ totius institutio*, Cadomi, 4 tom. in-12, 1656. Livre absurde dédié à saint Joseph.

[4] Le premier Duhamel, auquel il est fait ici allusion, est évidemment Jean-Baptiste Duhamel, né à Vire en Normandie, en 1624, entré à l'Ora-

et cent autres encore? J'estime assez Pourchot [1] pour ses sentiments, mais il est si superficiel que l'on n'y apprend rien. Enfin, en cette matière, on peut dire que, dans les colléges, *non est qui faciat bonum, non est usque ad unum.* Personne n'examine, personne n'approfondit, personne même ne s'y donne la peine d'écrire un peu passablement ce que l'on y dicte. La manière y est aussi mauvaise que le fond; et il semble que l'on n'y soit payé que pour gâter l'esprit de la jeunesse. »

Ailleurs encore, 15 février 1715, dans une lettre à M. Larchevêque, il se moque de la célèbre théorie péripatéticienne des idées représentatives, qui faisait alors l'enseignement de l'école.

toire à vingt ans, professeur de philosophie à Angers, et enfin secrétaire de l'Académie des Sciences, par la protection de Colbert. Auteur de l'ouvrage très-estimable : *Philosophia vetus ac nova, ad usum scholæ accommodata*, etc., imprimé en 1678, et dont la troisième édition, 2 vol. in-4°, est de Paris, 1684, ouvrage d'après lequel les jésuites composèrent une philosophie à l'usage de l'empereur de la Chine. V. Moréri. — Mais on ne voit pas quel peut être le Duhamel second du nom, qu'André met ici avec Chanevelle et Gaultruche. Moréri n'indique aucun autre Duhamel philosophe. Mais je trouve un cours de philosophie intitulé : *Philosophia universalis, sive commentarius in universam Aristotelis philosophiam, ad usum scholarum comparatam*, 5 vol. in-12, Paris, 1705, et dont l'auteur est un M. Jean Duhamel, licencié de la Faculté de théologie de Paris, de la maison de Sorbonne, et professeur émérite de philosophie dans l'Université de Paris. C'est probablement là le Duhamel dont parle André, à en juger par le caractère péripatéticien et extrêmement médiocre de ce cours de philosophie. Ce même Jean Duhamel a donné en français un livre intitulé : *Réflexions critiques sur le système cartésien de la philosophie de M. Régis*, auquel livre Régis fit la *Réponse aux réflexions critiques*, etc., Paris, 1692; il y traite ce Jean Duhamel de licencié en théologie, de la maison et société de Sorbonne, et de *cy-devant professeur de philosophie au collége du Plessis-Sorbonne*. C'est donc bien véritablement l'auteur de la *Philosophia universalis*.

[1] *Institutiones philosophiæ*, ad faciliorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparatæ opera et studio Edmundi Pourchotii, senonensis, Universitatis Parisiensis antehac rectoris et emeriti philosophiæ professoris; ed. tertia. Lugduni, 1711, 4 vol. in-12.

« La production de telle ou telle idée dépend des lois de l'union de l'âme et du corps plutôt que de la ressemblance des images du cerveau et de leurs objets. . . . . Comment se pourroit-il faire que l'âme produisît ses idées telles qu'elle les forme, à l'aide de ces images qui ne leur ressemblent presque jamais?. . . . Assurément si l'on donnoit à un peintre une ellipse pour modèle du cercle, on l'embarrasseroit plus qu'on ne l'aideroit. Quelle est donc la stupidité de nos philosophes d'école de s'imaginer que l'âme n'a point d'autre modèle qu'elle envisage, quand elle pense aux objets extérieurs, sinon ces petites figures que l'ébranlement des nerfs trace dans le cerveau? Voilà pourtant, Monsieur, l'origine de ces tempêtes qui bannissent aujourd'hui la vérité des colléges où l'on fait profession de l'enseigner. Que je vous plains d'être obligé de servir d'écho à tant de voix profanes! etc. »

C'est au milieu de ces occupations que survint le plus grand éclat de la bulle *Unigenitus*, qui, à cette époque, agita tous les esprits, divisa les évêques et les parlements, et partagea la France en jésuites et en jansénistes.

Personne au fond n'était moins janséniste qu'André. Déjà Malebranche, dans le traité *de la Nature et de la Grâce*, avait combattu la doctrine d'une grâce efficace par elle-même qui ne laisse point à l'âme humaine le mérite d'y coopérer, ni par une conséquence forcée, le pouvoir d'y résister. Et André était encore bien plus exact que Malebranche sur la théorie de la liberté humaine, comme on l'a vu dans sa profession de foi sur le formulaire et comme le reconnaissent eux-mêmes les philosophes de la compagnie [1]. L'accusation de jansénisme ne pouvait s'appliquer avec le moindre fondement à André ;

[1] Voyez p. cxlv et p. clxxxv.

mais la vérité est qu'il connaissait et honorait plusieurs personnes de cette opinion, et qu'il était d'avis de les combattre par des réfutations solides et modérées, au lieu d'en appeler à l'autorité temporelle. Il ne prit donc parti ni pour les jansénistes ni pour les jésuites, mais pour les persécutés contre les persécuteurs. La première correspondance contient plusieurs lettres à l'oratorien de Marbeuf, où il exprime une opinion pleine de sagesse qui ne devait plaire à personne, ni surtout à ses supérieurs. Voilà donc André devenu suspect, non plus seulement de cartésianisme, mais, qui pis est, de jansénisme, ou, pour mieux dire, de modération à l'endroit du jansénisme. C'est ce que lui insinue le nouveau provincial de France, le P. Martineau [1].

[1] « Isaac Martineau, dit Moréri, naquit à Angers le 22 mai 1640. Il entra chez les jésuites le 5 septembre 1685. Il est mort le 20 décembre 1720. Il a régenté la philosophie pendant dix années, et la théologie durant six ans, à Paris; mais il ne fut jamais prédicateur, et l'on ne croit pas qu'il ait jamais paru en chaire qu'une seule fois, pour l'*Oraison funèbre de Louis, prince de Condé*, en 1687. Il étoit recteur du noviciat, lorsqu'il fut choisi pour être confesseur des princes. Il le fut en particulier de Louis de France, duc de Bourgogne, qu'il assista de ses conseils pendant sa vie et à sa mort, et dont il nous a tracé les vertus dans un écrit imprimé à Paris, in-4°, en 1712, sous ce titre : *les Vertus de Louis de France, duc de Bourgogne, ensuite Dauphin*. Cet emploi ne l'empêcha pas d'être supérieur de la maison professe : il l'étoit en 1704, lorsque le P. Bourdaloue mourut; et c'est en cette qualité qu'il écrivit la lettre qui contient l'éloge de ce célèbre prédicateur : elle fut imprimée d'abord séparément, et ensuite dans le troisième tome du *Carême du P. Bourdaloue*. Le P. Martineau n'a été provincial qu'après l'an 1713. On raconte qu'à la fin de 1692, M le duc Louis de Bourbon devant passer de rhétorique en philosophie dans le collége des jésuites, les supérieurs dirent au prince Louis de Condé qu'ils avoient un excellent régent de philosophie, mais qu'ils n'osoient le faire venir à Paris pour le donner à M. le duc, parce qu'il étoit extrêmement laid. M. le prince demanda : « Est-il plus laid que le « démon? » Après l'avoir vu, il dit : « Il ne doit pas faire peur à qui a vu

« Paris, 22 décembre 1716.

« On ne peut que louer le soin qu'on prend de se renfermer dans les bornes d'une juste modération en quelque matière que ce soit. Mais il ne faut pas que cela aille toujours jusqu'à garder une espèce de neutralité; car il y a des occasions où, sans se déclarer avec chaleur, on peut et on doit faire connoître qu'on s'attache au parti que l'Église a pris. Je ne puis vous en dire davantage sur ce sujet, une lettre ne comportant pas un plus ample éclaircissement. Mais je prie votre révérence de faire réflexion au peu que je luy dis et de ne pas s'en éloigner dans sa conduite. Je suis avec respect, dans l'union de ses SS. SS., etc.

« MARTINEAU. »

André ayant continué à user de la même modération, les plaintes qu'il excita dans la compagnie allèrent jusqu'à Rome. Le père général, l'ardent et inflexible Tamburini [1],

« Pellisson; il faut le faire venir; on s'accoutumera à le voir, et on le « trouvera beau. » La laideur du P. Martineau, comme celle de M. Pellisson, venoit de la petite vérole. On a encore de ce père les *Psaumes de la pénitence de David, avec des réflexions*, à Paris, 1710, in-12.... plus, *Méditations sur les plus importantes vérités du christianisme, pour une retraite*, à Paris, 1714, in-12. »

[1] On ne trouve rien sur Tamburini dans Moréri. Nous tirerons le peu de renseignements que nous allons donner sur ce père jésuite d'un ouvrage peu connu, mais curieux, imprimé à Rome en 1751, en italien et en latin : *Imagines præpositorum generalium societatis Jesu, delineatæ et æreis formis expressæ ab Arnoldo Van-Westherhout, addita perbrevi uniuscujusque vitæ descriptione*; et en italien : *Ritratti*, etc., par le P. Galeotti, de la même compagnie, 2e édit., in-fol. Michel-Ange Tamburini était de Modène; il naquit le 27 septembre 1648, embrassa l'état religieux dans la compagnie de Jésus, le 16 janvier 1665. Il enseigna la philosophie dans le collége de Sainte-Lucie à Bologne pendant six ans, la théologie à Mantoue pendant six autres années. Il fut recteur du collége de Modène et de celui de Mantoue, puis provincial de la province de Venise. Le père général Gonzalès le fit venir à Rome pour lui servir de secrétaire, et le nomma, le 14 novembre 1703, son vicaire général. Dans l'assemblée qui suivit la mort de Gonzalès, il fut élu, le

si connu par son zèle contre le jansénisme, écrivit à André pour se plaindre de sa conduite et lui déclarer que s'il n'en change, il l'ôtera d'Alençon. Il reproche même au père provincial Martineau une trop grande indulgence, comme on le voit dans la réponse latine d'André, que nous supprimons. Celui-ci désirait vivement de rester à Alençon, car il y était fort aimé pour son esprit, sa douceur et sa tolérance. Dès qu'on y sut qu'on était menacé de le perdre, les habitants les plus notables écrivirent en sa faveur au père général. Cependant l'affaire s'envenimait; toutes les démarches d'André étaient surveillées, toutes ses paroles malignement commentées. Excité par les reproches du père général, le père provincial Martineau donne ordre au P. Chomel, recteur, de faire subir à André un interrogatoire sur un certain nombre de questions envoyées de Rome. Nous avons ces questions et les réponses d'André, le tout en latin. Voici quelques-unes de ces questions qui nous paraissent aujourd'hui bien puériles et qui étaient alors fort redoutables : 1°. S'il pense et s'il a jamais dit qu'il n'y a pas de jansénistes; 2°. S'il a dit qu'on faisait bien de s'opposer à la bulle *Unigenitus;* 3°. S'il a dit qu'on aurait mieux fait de réfuter que de condamner le livre de Quesnel; 4°. S'il n'a pas dit à une dame dont il est le confesseur que son opinion ne diffère pas de celle des jansénistes et qu'il désire leur triomphe.

31 janvier 1706, général de la compagnie. Il la gouverna vingt-quatre ans et un mois, étant mort à l'âge de quatre-vingt-deux ans, le dernier jour de février 1730, à Rome, dans la maison professe. Il a signalé son généralat par la béatification de François Régis et la canonisation de Louis de Gonzague et de Stanislas Kotska, par son zèle pour les missions étrangères et contre le jansénisme.

Toutes les autres accusations étaient également fondées sur des bavardages de petite ville, de collége et de couvent. Un père Urquart, sur lequel nous ne trouvons nulle part aucun renseignement, s'était insinué dans la confiance d'André par l'apparence d'une franchise semblable à la sienne. André lui avait écrit une lettre où il lui raconte son interrogatoire et où, tout en se prononçant avec force contre le jansénisme, il déclare aussi qu'il ne veut pas s'écarter de la charité qu'il doit aux personnes, quelles que puissent être leurs erreurs... « Détestant, comme j'ai toujours fait, la grâce invincible des jansénistes et même la grâce prédéterminante des thomistes les plus catholiques, je suis certain que je n'ai pu dire que ma pensée n'étoit pas éloignée de celle de ces messieurs, c'est-à-dire des jansénistes. Mais veut-on que j'aille brusquer tout l'univers pour acquérir chez nous la sotte réputation de bien intentionné, et dans le monde raisonnable celle d'étourdi et de brouillon ? Non, c'est à quoi je ne puis me résoudre. Je condamne et j'espère que Dieu me fera toujours la grâce de condamner toutes les erreurs que l'Église condamne ; mais, pour ce qui est des personnes qui les soutiennent, je leur ferai toujours des honnêtetés pour les gagner par là, si je puis, à la vérité catholique. Si nos zélés désapprouvent ma conduite, peut-être que le Seigneur, qui nous commande la charité sur toutes choses, leur donnera son approbation. » Sur ces entrefaites, un P. de Couvrigny, qui nous est d'ailleurs aussi inconnu que le P. Urquart, écrit à André pour l'avertir que ce P. Urquart est un fourbe ; qu'il lui a écrit par le conseil de son ennemi, le P. Martelet [1] pour le faire parler.

[1] Également inconnu.

« On croyoit d'abord en ville, lui dit-il, que votre lettre au P. Urquart, dont les copies couroient partout, ne se divulguoit que par le conseil des PP. d'Avrigny et Boismond[1], vos amis, et on les en blâmoit fort; mais ensuite tout est retombé sur le P. Urquart et sur le P. Martelet, son mobile, les autres ayant déclaré qu'ils n'avoient seulement pas vu la lettre. On nous a dit qu'elle avoit été envoyée au père général et au père provincial, et je crains qu'elle n'ait pas un trop bon effet auprès d'eux. » Le P. de Couvrigny apprend encore à André une foule de détails, aujourd'hui sans intérêt, sur les manœuvres de plusieurs de ses ennemis; que le P. Martelet a arraché au confessionnal, d'une ancienne pénitente du P. André, sous peine de damnation éternelle, l'aveu des sentiments que lui aurait exprimé André, avec la permission d'en informer les supérieurs. Le P. Urquart prétendait au contraire que c'est ce P. de Couvrigny qui trahissait André. Le fait est que nous trouvons dans nos papiers une lettre de Rome du général des jésuites (14 juin 1718), blâmant André, félicitant le P. Martelet et le P. de Couvrigny.

Ainsi, ce P. de Couvrigny, qui accusait le P. Urquart de trahir André, le trahissait réellement : il s'entendait avec le P. Martelet et il écrivait à Rome contre celui qu'il appelait son ami. Dans la persécution contre le cartésianisme, nous avons trouvé un lâche dans la personne du P. Dutertre; voici maintenant dans l'affaire du jansénisme un espion et un traître. On est au moins un peu consolé en trouvant un honnête homme et un honnête homme courageux dans le P. Urquart. Un ami anonyme d'André, en lui envoyant une copie de la lettre précédente du

[1] Inconnus.

père général au P. Martelet, ajoute ceci : « C'est le P. Urquart qui l'a rendue publique à Alençon pour convaincre le P. de Couvrigny qui vouloit y passer pour votre ami. Le pauvre P. Urquart a été mis en pénitence et pour première punition on lui a ôté sa perruque. Le père recteur a même voulu l'envoyer ailleurs; il a répondu qu'il ne sortiroit que par ordre du père général; qu'il lui avoit écrit pour la justification de votre doctrine et de votre personne, et que rien ne seroit capable de l'empêcher de rendre témoignage à la justice et à la vérité. » Enfin, le 4 février 1718, arriva de Paris à André, de la part du nouveau provincial de la Granville[1], la lettre suivante :

MON RÉVÉREND PÈRE LE R. PÈRE ANDRÉ DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS, A ALENÇON.

« Paris, ce 4 février 1718.

« Mon révérend père,

« J'ay ordre du R. P. général de retirer V. R. d'Alençon. Comme je n'ai point à présent d'autres employs à vous offrir que le ministériat des pensionnaires d'Arras, je vous prie de vouloir l'accepter; peut-être dans la suite pourrai-je vous offrir quelqu'autre employ qui soit plus de votre goût. Je ne vous dis point les raisons de l'ordre de notre père, parce que je sçay que vous en êtes instruit.

« Je suis avec respect, etc.,

« DE LA GRANVILLE. »

[1] Rien dans Moréri ni ailleurs sur ce père provincial. Nous trouvons de lui, à la date du 1er décembre 1720, une permission accordée au P. Bretonneau d'imprimer les Exhortations et instructions chrétiennes ainsi que la Retraite spirituelle de Bourdaloue. Ces deux permissions sont signées Xavier de la Granville.

VI. André à Arras et à Amiens, 1718-1724.

C'est ainsi qu'André fut envoyé à Arras. Il y fut plus que jamais soupçonné de jansénisme. Ses lettres à l'oratorien de Marbeuf furent surprises, tous ses papiers saisis, entre autres sa Vie de Malebranche, et, pour une brochure que les jésuites avaient faite et qu'ils lui attribuèrent, il fut mis à la Bastille. Il en sortit, et il fut envoyé de nouveau à Amiens dans l'année 1722, l'on ne sait dans quelle fonction. Voilà ce que le manuscrit de Lille établit de la manière la plus certaine. Mais d'abord, nous allons tirer du manuscrit de Caen quelques lettres où l'on verra les misérables querelles qui agitaient l'intérieur de la compagnie. Commençons par une lettre de notre ancienne connaissance le P. Guymond, toujours le même, à la fois bonhomme et fanatique, exhortant toujours André à abandonner la doctrine de Malebranche et même à la réfuter. Sur un mot d'espérance qu'André lui avait donné, il prend feu et lui écrit la lettre suivante :

AU PÈRE ANDRÉ, A ARRAS.

« De la Flèche, ce 17 février 1719.

« . . . . . Un de ceux de qui j'attendois le plus pour le bon service de la compagnie, c'étoit V. R. Voyant donc tout le contraire, j'ay ressenti tout ce que dit le sage d'une espérance trompée en chose de plus grande conséquence et qu'on désire le plus. Le petit mot qui se trouve pour moy dans la lettre de V. R. à notre cher père m'a rendu tout d'un coup la vie, réveillé toute mon espérance, guéri ma douleur de vous voir hors des emplois que vous pouvez si bien faire sans ce mauvais levain de cette nouvelle doctrine la plus bizarre, la plus contraire au bon sens, la plus dangereuse

pour la religion qui fut jamais. Je suis donc très-disposé à vous servir autant que je le pourray, soit ici ou à Rome. Mais, pour le faire prudemment et pour y réussir, je désire : 1°. que vous me mandiez si, en effet, vous en voyez maintenant la fausseté, et par quels principes vous la voyez; 2°. que vous en fassiez une réfutation courte et solide, pour l'envoyer à ceux que vous savez y être le plus attachez, surtout à un père que je crois préfet à Orléans; 3°. que vous m'envoyiez une rétractation en bonne forme, et la susdite réfutation, afin que je la montre aux supérieurs; par là j'espère tout. Que si peut-être vous n'êtes pas encore détrompé, mettez à part vos difficultés, je les verray, et les présenterai, sans vous nommer, à d'habiles gens, et sûrement on y répondra. Au reste, ayez confiance en moy, et sçachez que, quand vous m'avoueriez que vous êtes toujours dans les mêmes sentiments et que tout ce que vous pouvez gagner sur vous-même c'est de n'en parler jamais au dedans ni au dehors, à vos amis particuliers ni aux autres, cela seroit pour moy un secret inviolable. Si j'aime quelqu'un au monde, c'est le cher P. André dont je suis, dans l'union de ses SS. SS. le très-humble, etc.

« Hervé Guymond. »

L'espérance du P. Guymond fut encore une fois trompée. André demeura fidèle à ses opinions, et suspect à la fois de malebranchisme et de jansénisme. Il n'était pas le seul jésuite qui fût dans ce cas. Nous trouvons dans nos papiers de Caen une lettre non datée, d'un P. Lebrun, qui, sous le feu de la double persécution philosophique et religieuse, enseignait une doctrine presque entièrement cartésienne. Il était professeur de philosophie à Amiens, et cette lettre peut bien avoir été écrite à André avant que celui-ci eût quitté Alençon.

« Vous me faites, dans votre dernière lettre, quelques re-

proches de ce que je ne vous avois pas fait réponse à la précédente; mais j'ai reçu vos deux lettres presque en même temps, quoique la première fût datée de près de deux mois avant l'autre. Je ne sais par quel hazard ou quelle bizarrerie elle a voulu visiter nos armées. Elle a été adressée à Arras, où, comme il n'y a personne qui porte mon nom, on l'a donnée à celui dont le nom approche le plus du mien, qui est le P. Brunet, qui, après l'avoir ouverte, et, à ce que je crois, lue, l'a rendue au procureur d'Arras, qui me l'a renvoyée avec une petite apostille sur un des côtés de la lettre. J'ai été très-fâché de cette aventure, à cause de quelques termes de la lettre un peu francs et naturels, qui auront fait je ne sais quelle impression sur les esprits péripatéticiens d'Arras. Je n'en ai pas entendu parler depuis. Vous aviez cependant bien mis l'adresse de la lettre, et je ne sais ce qui a pu causer ce contre-temps.

« Vous me mandez de vous envoyer, si je peux, la thèse de l'augustin qui a été arrêté par ordre de M. l'évesque, mais je ne le peux pas. Il n'y en a dans la maison qu'une, qu'a le P. Godefroy, et dont il ne voudroit pas se défaire pour beaucoup. Je ne l'ai pas même toute lue. Je vous dirai seulement que, dans la première position, il fait profession de suivre en tout saint Augustin, et même d'errer avec lui : *profitemur sapere et errare cum sancto Augustino;* après quoi il rejette la science moyenne, *scientiam mediam, quam laudatissimam quidam vocant, rejicimus ut inconcussis sancti Augustini principiis diametraliter oppositam.* Ensuite il établit la grâce efficace par elle-même, rejette la prédestination *post previsa merita* comme conduisant droit à l'hérésie. Il y a encore d'autres choses que ceux qui ont lu la thèse reprennent fort. Ils disent que, quoiqu'il n'y eût point de position ouvertement janséniste, cependant il n'y a qu'à en tirer les conclusions qui seront le pur jansénisme. Comme je ne l'ai pas lue, je ne puis pas bien me prononcer. Si j'en peux

trouver une, je la garderai pour vous la montrer, ou je ferai un extrait de celle du P. Godefroy. S'il n'étoit pas même dix heures du soir, j'irois la lui demander. Bref, pour conclure, ni le professeur, savoir le P. Maillet, ni l'écolier, qui est le petit augustin qui venoit argumenter, ne sont plus ici; ils ont décampé.

« Après avoir parlé des autres, il faut parler de moi. Je crois qu'on va bientôt aussi me regarder comme janséniste, et ne croyez pas que vous soyez le seul qui receviez des avis doctrinaux raisonnés : j'ai reçu le plus beau du monde depuis quelques jours. On a envoyé encore une de mes thèses à Paris, et la critique en est arrivée ici belle et ample, et m'a été communiquée. Je le méritois bien aussi. Comment! j'enseignois dans cette thèse que Dieu est tout-puissant, *solus est inter cujus voluntatem et effectum producendum necessaria sit connexio;* j'enseignois qu'il y a trois facultés de notre âme : *voluntas, intellectus, sensus;* j'enseignois que notre âme pense et que son essence est dans la pensée; j'enseignois que *Deus nos promovet ad bona particularia sed moraliter utrumque;* j'enseignois que *facultas sentiendi recte accipitur independenter a corpore;* de la distinction de l'âme avec le corps j'enseignois que l'on pouvoit démontrer l'immortalité de l'âme : mais, par malheur pour moi, l'âme des bêtes est aussi distinguée de la matière et cependant n'est pas immortelle, donc, etc. Vous voyez combien toute cette doctrine est dangereuse. A voir la critique de ce que j'ai marqué ci-dessus, je croyois que ma thèse alloit marcher de pair avec celle de l'augustin. Je n'y ai point fait réponse et ne l'y ferai point. Je croyois recevoir des compliments plutôt que des reproches, tant je trouvois ma thèse péripatéticienne; mais, quand on est marqué au B (*sic*), on a beau faire, on enseigneroit les qualités occultes, elles paroîtroient encore nouvelles. Il faut se consoler. Aimez-moi toujours un peu, mon cher collègue. J'attends avec impatience le moment de

vous embrasser et de vous marquer combien je suis en vérité votre très-humble, etc.

« Le Brun, J.[1] »

André avait laissé à Alençon des amis et des partisans, comme on le voit par les deux lettres suivantes d'un P. Prévost et d'un P. Harscouet, qui sont d'ailleurs profondément inconnus.

AU P. ANDRÉ, A AMIENS.

« Le 25 mai.

« Mon très-révérend et très-cher père,

« Vous avez sans doute appris les grands changements arrivés dans la philosophie du collége. Le P. Souciet[2] est allé à Séez, remplir la place du P. Harscouet, qui est revenu ici. Le P. Fleury, régent de physique, et lui se trouveront, à ce que je crois, un peu embarrassés, s'ils s'aperçoivent qu'ils dictent tous deux les mêmes cahiers, à peu de chose près,

[1] Note tirée des manuscrits de M. de Quens : « Eustache Lebrun, fils d'un bourgeois de Paris, avoit quatre ou cinq frères aussi jésuites. Homme d'esprit et aimable. Régent des basses classes, eut pour écoliers deux princes de Lorraine-Marsan ; étant professeur de philosophie à Amiens, se servit des cahiers de son frère dont il n'étoit nullement content ; pria le P. A., son ami, de lui prêter les siens (le P. A. étoit en physique dans le même temps). Le P. Lebrun fut charmé de sa morale et de ses explications sur la liberté, et ses écoliers firent beaucoup mieux dans les thèses que ceux de ses collègues. Une de ses thèses censurée par les jésuites de Paris; elle étoit contraire aux formes substantielles et à l'âme des bêtes. Le P. Lebrun prit le parti d'aller aux missions; fut envoyé dans la Martinique; avoit envie d'aller plutôt en Canada, parce qu'il étoit d'un tempérament à souffrir beaucoup de la chaleur. »

[2] Est-ce le P. Étienne Souciet, né à Bourges en 1671, mort à Paris en 1744, auteur de plusieurs ouvrages estimés (voy. Moréri et l'éloge du P. Souciet dans les Mémoires de Trévoux, avril 1744), ou bien son frère, aussi jésuite, Estienne-Auguste Souciet, né en 1685, mort en 1744, professeur de théologie scolastique au collége des jésuites de Paris? (Voyez Moréri.)

car j'en ai fait la comparaison ; mais quels sont ces cahiers ? ce sont les vôtres, mon révérend père, qui leur font vraiment à l'un et à l'autre beaucoup d'honneur. Les préfets, les répétiteurs, les écoliers se louent de la netteté de la méthode qui y règne. Encore passe que le P. Harscouet s'en fasse honneur, c'est un très-honnête homme ; mais pour l'autre, qui n'est et ne sera jamais qu'un moine des plus épais, sans la considération que j'ai pour le P. Harscouet, j'aurois découvert son manége. Ce qui est d'autant plus plaisant, c'est qu'on ne lui a fait aucune affaire, tandis que le P. Harsconet en a eu, pour avoir dicté la même chose. Il est vrai qu'il est venu des lettres de Rome qui le justifient entièrement. Il n'est pas besoin que je vous prie de garder le silence sur ce que j'ai l'honneur de vous mander ici. Vous en voyez les conséquences. J'ai l'honnneur d'être, etc.,

« PRÉVOST, J. »

AU MÊME, A AMIENS.

« A Alençon, le 16 de septembre 1724.

« Mon révérend père,

« Il y a longtemps que je n'ai appris de vos nouvelles, et que je ne vous ai donné des miennes. En voici une qui mérite de vous être mandée. Il y a deux mois que mes écoliers étant allés à Sées, se présenter à l'examen pour entrer au séminaire, et être de l'ordination de ce mois de septembre, furent tous refusés. En voici le sujet : c'est que, dans le traité de la pénitence que je leur ai donné cette année, j'ai enseigné ces deux propositions : « 1°. Servilis gehennæ timor, *si solus sit*, et omni justitiæ amore destitutus, non excludit habitualem peccandi voluntatem sive affectum peccandi ; 2°. Attritio concepta ex *solo* gehennæ timore servili, quamvis timor ille bonus sit, utilis ac supernaturalis, non tamen sufficit etiam cum sacramento penitentiæ ad remissionem peccatorum obtinendam, sed ad id requiritur amor Dei

super omnia qui sit actus inchoatus saltem charitatis. »Voici, mon révérend père, la censure qu'on a portée au séminaire de Sées contre ces deux propositions dès le temps de l'examen de mes écoliers, et qu'on a depuis renouvelée dans un écrit, qu'un de mes censeurs m'adressa il y a quinze jours, en réponse à un extrait de ma doctrine sur l'attrition, que j'avois envoyé à Sées; voici, dis-je, cette censure en propres termes : « Ces deux propositions contiennent *évidemment* les « erreurs de Luther, de Jansénius et de Quesnel, et la con- « damnation s'en trouve *visiblement* dans le concile de « Trente. »

« L'auriez-vous cru, mon révérend père, qu'il se trouvât des gens assez téméraires pour censurer ainsi une pareille doctrine? c'est cependant ce qu'ont fait MM. Guilloré et Besnard, tous deux grands-vicaires, M. Hérouard et le P. de Captot, supérieur du séminaire. Cette censure a été ratifiée par les jésuites du séminaire et par nos pères de ce collége; du moins ils me sont tous contraires. Ils ont envoyé au père provincial l'extrait de ma doctrine, dont j'ai parlé aussi bien qu'à nos théologiens de Paris. Je sais que ma doctrine y a aussi été censurée; mais je n'ai encore pu savoir en quels termes ils l'ont censurée. Ainsi, le dedans est contre moi; au dehors, tout le monde approuve ma doctrine. Tous les ecclésiastiques de la ville, tous les pères capucins, tous les prêtres du diocèse, tous les séculiers, en un mot, tout le public est pour moi; car cette affaire a déjà bien fait du bruit, et il y a apparence qu'elle en fera encore plus dans la suite; car on m'a assuré qu'elle a été mandée de bien des endroits à Paris. J'ai fait tout mon possible pour empêcher cet éclat, en tâchant de faire recevoir mes écoliers au séminaire. J'ai écrit pour cela jusqu'à trois fois à M. l'évêque, sans qu'il m'ait daigné faire réponse. J'ai écrit pareillement aux grands vicaires et au P. de Captot. J'ai justifié ma doctrine par une dissertation théologique, que je leur ai adressée; mais tout cela a été inutile : on ne m'a point écouté. Notre père rec-

teur s'est tenu les bras croisés pendant tout ce temps-là, pour empêcher l'éclat que le P. de Captot avoit eu l'imprudence de laisser faire. Il semble que lui et les autres pères de ce collége fussent bien aises de me voir intrigué et ma doctrine condamnée, parce qu'ils sont dans des sentiments opposés aux miens, qu'ils appellent la doctrine de la compagnie. Quand j'ai vu qu'on me faisoit une affaire sérieuse sur ma doctrine, et qu'on commençoit à me persécuter en théologie comme on a fait en philosophie, j'ai pris le parti d'écrire au père provincial, pour lui demander à la quitter. Je l'ai fait avec tant d'empressement, qu'il me l'a accordée. Je lui ai demandé une préfecture des classes, en lui ajoutant que, s'il n'en avoit pas une à me donner ou quelque autre emploi qui me convînt, je ne ferois pas difficulté de prendre la régence d'une basse classe, pour me tirer de celle de théologie. Je ne sais encore où il m'enverra : j'en saurai des nouvelles au premier jour. Le père de Pouligny, qui régentoit ici cette année la rhétorique, est parti ce matin pour Arras, où il va régenter la deuxième. Il passera par Amiens; il pourra vous instruire plus à fond de mon affaire; j'apprends qu'elle est allée jusqu'à Paris. Elle y fera du bruit selon toutes les apparences. Mes adversaires doivent s'en prendre à eux seuls. Donnez-moi, je vous prie, de vos nouvelles, mon révérend père, et mandez-moi ce que vous pensez de tout ceci, mais ne différez pas; car je partirai bientôt d'Alençon. Je crois que ce sera au commencement du mois prochain.

« Je suis, etc.

« HARSCOUET, J. »

Mais il est temps de laisser André lui-même raconter à M. Larchevêque et à un autre de ses amis ses tristes aventures d'Arras, la vie inquiète qu'il menait à Amiens, le profond abattement où il était tombé après une si lâche persécution, son ardent désir de trouver quelque porte honnête pour sortir de la société, et la vive répugnance

qu'il éprouve pour toute congrégation, fût-elle la plus sainte du monde.

A MONSIEUR LARCHEVÊQUE, DOCTEUR EN MÉDECINE, AU COLLÉGE DU PLESSIS, RUE SAINT-JACQUES, A PARIS.

« Monsieur,

« La grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ.

« Il y a quelques jours que j'ay reçu votre obligeante lettre, qui m'a été rendue par un détour assez déplaisant. J'ay attendu à y répondre que N. P. provincial fût parti, afin de pouvoir vous parler avec plus de certitude sur ma situation. Il est vrai, Monsieur, non pas que j'ai eu *quelque démêlé* avec nos pères, mais qu'ils m'ont traité de la manière du monde la plus cruelle et la plus sensible à un homme d'honneur. De jeunes étourdis, soutenus de quelques pères graves, ennemis de M. l'évêque d'Arras et de plusieurs autres personnes plus considérables, m'ont accusé nettement de jansénisme, et même de *dogmatiser* parmi notre jeunesse. Calomnie évidente; mais enfin sur quoi fondée? 1°. Parce que j'avais eu l'imprudence de douter de l'excommunication de M. le cardinal (de Noailles), de M. d'Arras et de plusieurs autres, disant, lorsqu'on m'en parloit, que je les *laissois faire leurs comptes avec le bon Dieu;* 2°. parce que j'avois dit une fois que la *France n'avoit pas besoin de l'inquisition* pour maintenir la foi, puisque nous avons des évêques qui sont nos inquisiteurs nés; 3°. parce que je condamnois ouvertement les libelles sanglants, les chansons impies, les satires insolentes que l'on faisoit continuellement contre M. d'Arras, et généralement contre tous ceux qui ne sont point de notre parti; 4°. parce que je ne parlois de la constitution ni en bien ni en mal; 5°. parce que j'avois reçu une lettre de M. le chancelier [1] en réponse aux compliments que j'avois pris la liberté de lui faire sur son rappel à la

[1] Daguesseau.

cour. Je ne surfais point, Monsieur, je ne vous dis que des vérités, mais des vérités qu'il n'est pas bon de dire à tout le monde. A ces moyens d'accusation de jansénisme on en ajouta d'autres : que j'étois d'intelligence avec M. d'Arras; que j'avois été chez lui pour le voir *incognito;* que j'avois fait un méchant petit écrit qui avoit paru contre notre société, et plusieurs autres faussetés pareilles. Mais la frayeur est toujours dans l'âme de ceux qui se sentent coupables, et il n'y a point de violence qu'ils ne fassent pour s'en délivrer, lorsqu'ils ont le pouvoir en main. C'est ce qu'ont fait nos bons politiques; il a donc fallu céder à la force. Pour tirer de leurs mains les livres et les mémoires qu'on m'avoit prêtés pour faire l'histoire du P. Malebranche, il m'a fallu, contre mon inclination, leur promettre que je n'écrirois plus à ceux dont je les tenois, gens suspects à notre compagnie, mais qui n'en sont pas, à mon avis, moins honnêtes gens. J'ai eu beau demander que l'on me communiquât les accusations, par écrit, que l'on avoit faites contre moi, je n'ai rien gagné. On m'en a seulement lu trois ou quatre articles; et, sur mes réponses, qui en faisoient voir non-seulement la fausseté, mais l'impertinence, on n'a point osé m'en continuer la lecture. J'ai demandé souvent à quelques-uns de nos pères s'il n'y avoit point de canon dans l'Église pour juger un prêtre; on ne m'a répondu que par un grand silence. Je voulois du moins que l'on brûlât ces accusations calomnieuses ou extravagantes, puisqu'on ne vouloit point me les communiquer pour me donner lieu de me défendre. Point du tout; je sais que, depuis mon élargissement, on les a envoyées à Paris. Pourquoi? apparemment pour y être gardées dans les archives de la province; à quel dessein? Dieu le sait, et je m'en repose sur sa Providence. Il ne faut pas qu'un chrétien rougisse de la croix qui l'a sauvé. Nous devons croire que nos ennemis ont du moins de bonnes intentions dans le mal qu'ils veulent nous faire. Cependant, Monsieur, je vous l'avoue, je songerois à la retraite, si je trouvois, pour me dé-

livrer de la persécution, une porte honnête et chrétienne. *Quis mihi dabit pennas sicut columbæ, et volabo, et requiescam.* Mais j'ai fait des vœux qui m'arrêtent; il me faudroit la protection de quelque prince où de quelque cardinal pour en obtenir la dispense totale; et où le trouver? Car, après tout ce qui s'est passé, je ne voudrois pas me rengager dans la plus sainte communauté du monde. Le diable se fourre partout et surtout parmi les gens de parti et de cabale. J'ai beau aimer la paix; le moyen d'en jouir au milieu des gens de guerre qui m'environnent? Notre-Seigneur a bien eu raison de dire : *non veni pacem mittere sed gladium;* quoiqu'il nous ait donné la paix, nous ne trouvons partout que le glaive de la division. J'oubliois de vous dire qu'un de nos pères m'ayant fait compliment sur la grâce prétendue qu'on m'avoit faite de terminer si promptement mon affaire, je lui répondis que c'étoit là justement ce qu'on appelle *beneficium latronum.* Êtes-vous content, Monsieur? Vous voilà instruit; vous n'êtes point impliqué dans les défenses que j'ai reçues, ni dans les promesses que j'ai données. J'ai cependant eu raison de ne vous point écrire dans ces commencements de liberté. Vous en voyez la raison. Je suis avec respect, en Notre-Seigneur Jésus-Christ, votre très-humble et très-obéissant serviteur.

« A Amiens, ce 23 avril 1722. »

« La grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ soit toujours avec vous. Discrétion dans vos lettres et secret pour les miennes.

« Il est juste, Monsieur [1], de vous tirer de votre obligeante inquiétude. J'ai reçu vos deux lettres, et j'y vais répondre.

[1] Le nom de la personne à laquelle cette lettre du P. André est adressée n'est point indiqué. Ce ne peut être ni M. l'abbé de Marbeuf, auquel il lui était interdit d'écrire, ni M. Larchevêque, à qui il vient de raconter en abrégé les mêmes choses qui sont ici développées. Ce doit être quelqu'un de ses confrères.

Je suis bien obligé au P. de T[1] de son amitié; il me fait beaucoup d'honneur, mais il me semble qu'il ne me fait pas justice lorsqu'il désapprouve si fort ma conduite. Car enfin, Monsieur, quelle est donc cette conduite scandaleuse qui a si fort déplu à certaines gens, qu'ils l'ont jugée digne des dernières violences? La voici avec toutes ses horreurs.

« 1°. Lorsque je faisois ma théologie à Paris, je voyois le P. Malebranche fort souvent. J'allois à ce qu'on appeloit les conférences de M. l'abbé de Cordemoi; je m'opposois, ou plutôt je témoignois assez publiquement que je ne me rendois pas aux médisances et aux calomnies que l'on débitoit contre M. Descartes et le P. Malebranche, en 1706 : voilà pourquoi je fus envoyé à la Flèche pour finir mes études.

« 2°. En 1709, on me nomma pour régenter la philosophie à Amiens. Je déclarai à mes supérieurs que, ne trouvant aucun ancien cours philosophique qui fût à mon gré, j'en ferois un tout nouveau, en évitant néanmoins de rien enseigner qui choquât leur dernier *Elenchus*. Ils approuvèrent mon dessein, et je gardai ma parole. J'évitai avec soin toutes les matières sur lesquelles j'avois des sentiments particuliers, ou plutôt cartésiens ou malebranchistes. Mon cours se passa fort tranquillement; mais, à la fin, on ne laissa point de vouloir trouver dans ma thèse générale des traces de malebranchisme, non pas tant, néanmoins, en ce que je disois, qu'en ce que je ne disois pas. Pourquoi, disoit-on, n'a-t-il pas parlé ni d'accidents absolus, ni de formes substantielles, ni d'état de pure nature? Voilà pourquoi ma thèse générale de philosophie fut censurée, en 1711, par deux ou trois de nos savants de Paris, dont il y en eut un assez pénétrant pour y trouver le *monothéisme*. On en rira sans doute, mais la chose n'en est pas moins vraie.

« 3°. J'étois nommé pour le cours de Rouen. On me demanda une promesse par écrit que je réformerois ma philo-

[1] Serait-ce le P. de Tournemine?

sophie, et surtout que je parlerois de l'état de pure nature, des accidents absolus et de nos chères formes substantielles. Je la donnai sincèrement, je la gardai fidèlement. On fut content de mes formes substantielles; mes accidents absolus ne déplurent pas; mon état de nature *quoad viam* satisfit tout le monde. Je crus avoir paré tous les coups de mes adversaires. Point du tout; ils trouvèrent à redire à la manière dont j'expliquois la béatitude de l'état de pure nature, ou, comme on parle ordinairement, l'état de pure nature *quoad terminum*. J'y admettois une vision intuitive, à la vérité, beaucoup plus imparfaite que celle de notre état, mais toujours immédiate. Par là, Monsieur, me voilà malebranchiste *ipso facto*. Me voilà donc encore censuré : on me traite d'hétérodoxe et même d'athée, et, parce que nos gens sont fort zélés pour la conversion des pauvres errants, me voilà condamné à rétracter des opinions que je n'avois pas, ou que je n'avois point avancées. On m'envoya une espèce de formulaire pour dicter en classe; on m'y faisoit dire : *profiteor me vera credere* sur des choses qui me paroissent fausses. Je déclarai que je mourrois plutôt que de faire un mensonge. On réforma le formulaire; mais, comme il étoit toujours énoncé en mon nom, je tins encore ferme. On me dit alors, c'est-à-dire trois ou quatre de nos théologiens, que je pouvois, en conscience, le dicter. Voyant tout le monde contre moi, je ne résistai plus; mais je fis entendre à tous ces bons casuistes que je ne le dicterois que comme un écrit de la société et non pas de moi. En effet, avant que de le faire écrire à mes écoliers, je leur déclarai que c'étoit un écrit qu'on m'avoit envoyé de Paris pour leur dicter, et, dans les endroits où l'auteur parloit en première personne, je disois, de peur qu'ils ne s'y trompassent, *auctor scripti, non ego*. Ce fut alors que je reçus de ces pauvres enfants une marque d'amitié dont je ne perdrai jamais le souvenir. Je les vis consternés pendant toute la classe, gardant un silence morne, et, après la messe, ils m'escortèrent presque tous jusqu'à la

porte du collége, disant entre eux ces paroles de l'apôtre saint Thomas : *Eamus et nos et moriamur cum eo.* Nos pères parurent satisfaits de ma docilité : ce qui n'empêcha pas N. P. provincial de m'ôter de la philosophie à la fin de mon cours, et de s'en vanter auprès de notre P. général comme d'une belle action. Voilà ma troisième aventure, puisqu'on veut appeler ainsi les affaires qu'on a bien voulu me susciter.

« 4°. Sur la fin de 1713, je fus nommé pour être, à Alençon, père spirituel, c'est-à-dire confesseur de nos pères, emploi fort mal assorti au caractère de l'employé, mais qui vaut encore mieux que d'être inutile. Je l'acceptai. La constitution vint. Voilà les deux partis en fureur. Je me trouvois heureusement dans le plus favorable, mais qui n'étoit peut-être pas le moins violent. Tout le monde sait combien de ravages fit alors dans l'Église le démon de la calomnie et de la discorde. J'ai toujours cru que l'on pouvoit se damner aussi bien en défendant la foi qu'en la combattant. L'Écriture y est expresse. Je m'allai donc mettre dans l'esprit qu'il falloit être chrétien et catholique tout ensemble : catholique, en me soumettant à la constitution dans le sens que nos prélats y avoient donné ; et chrétien, en ne me laissant pas trop prévenir contre ceux qui suspendoient encore leur acceptation. Je parlai, j'agis conséquemment ; je ne prodiguai à personne les noms ni d'hérétique ni de schismatique. Je ne me fis point le colporteur de ces libelles scandaleux qui couroient toute la France : je les condamnois tous sans distinction, persuadé qu'une médisance ou une calomnie moliniste n'étoit pas plus agréable à Dieu qu'une médisance ou une calomnie janséniste. Enfin, ni M. le cardinal, ni M. d'Aguesseau, ni le parlement, ni M. le duc régent, tel qu'il étoit alors, ni aucun autre que je sache, ne fut la matière de mes déclamations ni de mes anathèmes. J'attendois en silence que le Dieu de la paix réunît les cœurs que le démon de la discorde avoit divisés. Que n'ai-je point souffert pour garder

cette modération! Il m'en a coûté mon repos et mon honneur. On me rendit à Rome suspect de jansénisme : voilà pourquoi on me tira d'Alençon pour m'envoyer à Arras.

« 5°. Au commencement de 1718 je fus destiné pour y être ministre des pensionnaires. J'y trouvai les esprits furieusement envenimés contre M. l'évêque d'Arras. On faisoit paroître actuellement un petit libelle assez mal fait, mais cruel, contre ses maximes sur la médisance et sur le jansénisme. Je lus ces maximes, que je trouvai infiniment meilleures que tout ce qu'on disoit contre ; car l'auteur du libelle est fort ignorant, quoique d'une hardiesse à étourdir les sots. Les messieurs d'Arras, dit-on, admiroient ces fades satires, qui étoient à leur portée. On me sollicita d'en faire aussi quelqu'une. Je répondis que je respectois trop le caractère des évêques pour écrire contre eux; que je combattrois les erreurs tant qu'on voudroit, mais jamais les personnes, surtout des prélats qui nous tiennent la place de Jésus-Christ; que ces sortes d'ouvrages scandalisoient les peuples et ne servoient qu'à irriter nos adversaires; que c'étoit leur donner des armes contre nous, etc. Deux ans après ce dialogue vint le mandement de M. d'Arras au sujet d'une farce très-bouffonne jouée en carême dans notre collége, nos appels satiriques et furieux de ce mandement, plusieurs autres libelles, chansons, *alleluias* impies. Je condamnai publiquement toutes ces fureurs et toutes ces impiétés. Nos amis, même séculiers, les condamnèrent. On craignit apparemment que je n'en découvrisse les auteurs; mais la vérité est que les coupables furent mes accusateurs : ils avoient fait les crimes, et je fus mis à la Bastille. Voilà toutes mes aventures. Je défierois volontiers ou plutôt je prierois mes adversaires de me faire voir les faussetés d'un seul de ces articles. Adieu, Monsieur.

« A Amiens, ce 13 septembre 1722. »

VII. André à Caen, de 1729 à 1764.

L'abbé Guyot, dans l'éloge historique du P. André, nous apprend qu'il fut envoyé, en 1726, au collége de Caen pour y régenter les mathématiques et qu'il remplit cette place jusqu'à l'année 1759 où, parvenu à l'âge de quatre-vingt-quatre ans, il prit sa retraite et survécut même à sa compagnie. Depuis son arrivée à Caen, éclairé par l'expérience, André, sans renoncer à ses deux études de prédilection, la philosophie et la théologie, s'y livra avec plus de réserve et partagea son temps entre les mathématiques et la belle littérature. Nous avons vu que, parmi ses manuscrits retrouvés, il y en a plusieurs qui se rapportent aux mathématiques, et l'abbé Guyot nous apprend qu'il avait traduit Euclide en français sur le texte grec, en y ajoutant de nouvelles vues pour l'éclaircir et de nouvelles propositions pour le compléter. Celui de tous ses ouvrages scientifiques qu'André préférait était son traité d'Arithmétique, composé sur un plan nouveau et d'après la méthode de saint Augustin [1]. L'abbé Guyot avait promis de publier ces écrits, mais il n'a pas donné suite à ce dessein. Autrefois André avait songé à la carrière de la prédication ; étant à Caen, il prononça avec succès plusieurs panégyriques, des exhortations en présence de ses confrères, des sermons d'avent et de carême ; il acquit même dans cette carrière, dit l'abbé Guyot, une célébrité qui le fit connaître jusque dans la capitale. Cependant, si on en croit son biographe, ses moyens extérieurs ne répondaient point à son talent. « Si une physionomie heureuse

[1] Voyez l'Éloge historique du P. André, page xij, et, dans les œuvres posthumes, t. IV, le discours sur l'Arithmétique.

annonçait dans ses yeux et dans son air la beauté et le gracieux de son esprit, son geste et son maintien étaient forcés ; il était d'ailleurs d'une très-petite taille. » Enfin admis dans une société aimable et distinguée, celle de madame la marquise de Saint-Luc, au château de Caen, il montra plus d'une fois l'enjouement naturel de son esprit en des pièces de vers pleines de goût et d'agrément. Nommé membre de l'Académie des belles lettres de Caen, dont le protecteur était l'évêque de Bayeux, il y lut et des pièces de vers et des discours qui le firent remarquer de Fontenelle avec lequel il entretint une correspondance dont l'abbé Guyot a donné des extraits, et que M. Mancel et ses collaborateurs ont retrouvée et vont publier tout entière.

Cependant André ne trouva pas le repos à Caen. Les ombrages de la redoutable société l'y suivirent, et ce qu'on ignorait entièrement jusqu'ici, ce qu'il était impossible même de soupçonner, d'après le récit de l'abbé Guyot, l'absurde accusation de jansénisme le tourmenta jusque dans sa vieillesse. Sous le généralat de Retz [1], qui succéda en 1730 à Tamburini, André essuya une nouvelle persécution, et manqua d'être chassé du collége de

[1] François Retz, né à Prague le 13 septembre 1673, entré dans la société le 14 octobre 1689, professa la philosophie à Olmutz et la théologie à Prague; puis appelé à Rome pour y être secrétaire de Tamburini, nommé ensuite provincial de Bohême, recteur du grand collége de Saint-Clément à Prague, et recteur de cette université; rappelé à Rome pour y être assistant d'Allemagne, de 1725 à 1730. A la mort de Tamburini, il fut élu, par les quarante plus anciens profès de l'ordre qui se trouvaient alors à Rome, vicaire général, le 7 mars 1730, et, le 30 septembre de la même année, au premier tour de scrutin, élu général; il ne lui manqua qu'un seul suffrage pour avoir l'unanimité. Il mourut le 19 de novembre 1750, après avoir gouverné sa compagnie dix-neuf années, onze mois et dix jours. (Tiré de Galeotti.)

Caen, comme il l'avait été déjà de tant d'autres colléges. A l'âge de près de soixante et dix ans, il s'adressa à François de Retz comme il s'était adressé à Michel-Ange Tamburini; il répondit, le 15 mars 1732, à toutes les accusations portées contre lui et réclama justice avec la vivacité et l'énergie de la jeunesse.

Heureusement le père provincial, Pierre Frogerais[1], intercéda pour André auprès du père général. Nous avons du moins un billet de celui-ci, du 10 juin 1733, au père provincial, où, par égard pour lui, il veut bien lui abandonner la décision de cette affaire, mais en exigeant qu'André se soumette et signe le fameux formulaire d'Alexandre VII et la constitution *Unigenitus*.

Neuf ou dix ans après, en 1741, André recueillit un certain nombre de lectures qu'il avait faites à l'Académie de Caen, et les publia sous le titre d'*Essai sur le Beau*[2]. Cet ouvrage, sur lequel nous reviendrons tout à l'heure, obtint un grand succès, fit beaucoup d'honneur à André, quoiqu'il n'eût pas voulu y mettre son nom, et le plaça au premier rang des écrivains de la compagnie, au milieu des pertes irréparables qu'elle avait faites et qu'elle faisait

[1] Moréri ne parle pas du P. Frogerais. Nous trouvons ce nom au bas de la permission accordée au P. Bretonneau d'imprimer les Pensées de Bourdaloue. « A Brest, le 3 d'août 1731, P. Frogerais. » M. de Quens, dans ses notes, raconte que le P. Frogerais disait à André qu'on craignait qu'il ne formât un parti dans la société. « Quelle imagination, répondit André au P. Frogerais! je suis l'homme du monde le plus inepte à être chef de parti..... mais, dit-on, plusieurs adoptent mes opinions; en suis-je la cause? et du reste ils m'ont bien défiguré. »

[2] Note de M. de Quens. « Le P. Catalan (probablement le même qui travailla à la conversion de Dutertre) fut chargé par les jésuites de revoir l'*Essai sur le Beau*. Bel esprit; prédicateur; confesseur de la reine d'Espagne; revint en France, les Espagnols ayant prétendu nommer les officiers de la reine. »

chaque jour [1]. En 1744, sur la nouvelle que l'*Essai sur le Beau* aurait bientôt une suite, Fontenelle écrivit à André :

« Je serois curieux, mon révérend père, de voir cette matière, agréable par elle-même, quoique très philosophique, traitée par une main comme la vôtre. Si vous voulez que j'aie ma part du plaisir que vous ferez au public, je vous avertis qu'il faut un peu vous presser, si vous le pouvez; je n'ai pas le loisir d'attendre beaucoup. »

Qui ne croirait que la compagnie de Jésus ne se soit empressée d'entourer de respect et d'égards les derniers jours du vieillard, qui, presque seul en France, soutenait honorablement la réputation littéraire de la compagnie? Et pourtant il n'en est rien; si la persécution s'était arrêtée, les défiances et les paroles sévères jusqu'à la dureté ne cessèrent de contrister le cœur d'André. En 1749, dans une circonstance que nos papiers n'éclaircissent point, André ayant refusé, à ce qu'il semble, quelque place administrative, et ayant exprimé franchement à cette occasion son opposition au système suivi par la société, fut vivement réprimandé par le P. provincial, et ne rentra en grâce qu'à force de soumissions et d'excuses; c'est du moins ce que donnent à entendre les deux lettres suivantes du père provincial de la Granville.

[1] Daniel était mort en 1728, Hardouin en 1729, Buffier en 1737, Tournemine en 1739, Baltus en 1743, etc. Quand la société fut supprimée, en 1762, elle ne comptait plus en France un seul écrivain célèbre, ni même un peu connu, excepté André.

« A MON RÉVÉREND PÈRE ANDRÉ DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS, AU COLLÉGE A CAEN.

« A Paris, ce 26 juillet 1749.

« Mon révérend père,

« J'ay lu, selon mon devoir, la lettre de votre révérence en présence de ceux qui avoient droit de décider avec moi de la validité de votre excuse. Quelque nombreuse qu'ait esté cette assemblée, il ne s'y est trouvé personne dont le suffrage vous ait été favorable. Tous y ont été indignés qu'un ancien profès de la compagnie se soit exprimé d'une manière si peu respectueuse sur ce qu'elle a regardé dans tous les temps comme utile ou même nécessaire. Ce n'est donc point parce que vous méritiez la dispense demandée qu'on veut bien vous l'accorder, mais uniquement parce que, avant d'être propre à procurer le bien de la compagnie, il est nécessaire d'avoir du respect et pour elle et pour ses lois et usages. Je suis avec respect, mon révérend père, de votre révérence, le très-obéissant serviteur,

« DE LA GRANVILLE, J. »

« AU MÊME.

« A Paris, ce 5 août 1749.

« Mon révérend père,

« Je suis trop édifié de la lettre dont m'honore votre révérence, pour ne pas vous témoigner et ma satisfaction et ma reconnoissance. Je me suis fait un plaisir de parler de cette lettre à ceux qui avoient entendu la lecture de la précédente, et ils ont tous pris très-volontiers part à la joie qu'elle m'occasionnoit. Nous sommes tous charmés des assurances positives que vous nous donnez de vos véritables sentiments. Ils ne seront jamais douteux à celui qui a l'honneur d'être avec un profond respect, etc.

« DE LA GRANVILLE, J. »

Ici finissent nos papiers, et on ne sait plus rien des der-

nières années de la vie d'André que par l'éloge historique de l'abbé Guyot. En 1759, parvenu à l'âge de quatre vingt-quatre ans, il renonça à l'enseignement. Quand la compagnie de Jésus fut supprimée, en 1762, dans la dissolution du collége des jésuites, il se retira chez les chanoines réguliers de l'Hôtel-Dieu de Caen, et il n'a cessé de se louer des égards et des attentions de ses nouveaux hôtes. Le parlement de Rouen pourvut à sa subsistance beaucoup au delà de ses désirs, en mandant au lieutenant général de Caen de lui accorder sans aucune condition ce qu'il demanderait.

Libre de soins et d'entrave, André ne songea plus qu'à donner une édition nouvelle de l'*Essai sur le Beau*. Elle parut à Paris, en 1763, par les soins et avec un avertissement de l'abbé Guyot. Elle se compose non plus de quatre, mais de dix discours qui forment une sorte de traité complet. C'est l'ouvrage auquel est attaché le nom d'André. Il a été l'objet de quelques critiques et de beaucoup d'éloges. Ces discours, destinés à une académie de province, tout en se sentant un peu trop de l'occasion à laquelle ils doivent naissance, portent la vive empreinte de la pensée et de la langue du XVIIe siècle. On y reconnaît partout le philosophe cartésien, le disciple de saint Augustin et de Malebranche. Il faut en dire autant des discours, toujours académiques, contenus dans les quatre volumes des *Œuvres du feu P. André*, que M. l'abbé Guyot publia, après la mort de leur auteur, à Paris, en 1766 et 1767. Il serait aisé d'en choisir un certain nombre qui, disposés dans un ordre convenable, formeraient un véritable cours de philosophie cartésienne, digne d'être mis entre les mains de la jeunesse de nos écoles et des gens

du monde [1]. Mais, il faut le dire, et dans l'*Essai sur le Beau* et dans *les Discours* on est bien loin de soupçonner la netteté, la force et la verve qui paraissent à chaque ligne des lettres que nous avons publiées. Elles placent André parmi les meilleurs écrivains, et, dans la compagnie de Jésus, immédiatement après Bourdaloue.

André mourut à Caen, le 26 février 1764, dans la quatre-vingt-neuvième année de son âge. Le 7 juin de la même année, M. Rouxelin, secrétaire perpétuel de l'Académie de Caen, lut son éloge en séance publique; et, en 1766, quand parurent les deux premiers volumes des *Œuvres posthumes* publiées par l'abbé Guyot, Fréron qui était du même pays qu'André, et qui avait appartenu quelque temps à la société de Jésus, tout en critiquant, d'après les maximes de la société, le malebranchisme d'André, se complut à faire de notre philosophe un portrait qui a l'air d'une vérité frappante, et qui résume les traits épars dans les correspondances récemment retrouvées. (*Année littéraire*, 1766, t. IV, p. 77 et 78).

« . . . J'ai connu particulièrement le P. André, et j'ai vécu pendant une année entière avec lui. Comme j'étois de la même province, et pour ainsi dire de la même ville où il reçut le jour, il m'avoit pris en amitié. M. l'abbé Guyot (en tête des Œuvres) le peint tel qu'il étoit; un très-bel esprit, un galant homme, un philosophe honnête, un chrétien régulier, un prêtre exemplaire, un bon religieux, aimant les lettres et les sciences, encourageant par ses éloges les jeunes gens de son ordre qui les cultivoient avec succès, les échauffant par les peintures vives du bonheur et de la considération qu'elles

[1] C'est ce cours de philosophie cartésienne que nous avons voulu donner au public dans ce volume, par un choix sévère et une disposition méthodique des meilleurs morceaux sortis de la plume d'André.

procurent, les éclairant par ses conseils, leur indiquant les meilleures sources, les exhortant surtout à étudier la langue grecque, qu'il possédoit parfaitement. Il me semble que je le vois encore, plein de feu, de sagacité, de raison, de sagesse, de christianisme, d'un caractère égal, d'une humeur enjouée, d'une conversation agréable, l'honneur, l'exemple, l'ami de tous ses confrères.... »

Voilà l'homme que les jésuites, dans les cinquante dernières années de leur puissance, ne cessèrent de persécuter, d'abord comme cartésien, ensuite comme janséniste. Il est démontré que l'accusation de jansénisme ne pouvait s'appliquer à André. Lui-même déclare catégoriquement qu'il rejette la doctrine de l'efficacité absolue de la grâce, agissant dans l'homme par une action souveraine, morale ou physique, qui ôte aux actions vertueuses leur mérite et le renvoie tout entier à Dieu; doctrine fausse en elle-même, et qui dans la pratique eût pu porter de funestes conséquences si, dans ces grandes âmes de Port-Royal, elle n'eût été contenue par l'austérité du stoïcisme chrétien. Non, ce n'était pas cette doctrine qu'on poursuivait dans André, car il la repoussait et il la combattait lui-même; ce qu'on poursuivait en lui, c'était, nous l'avons vu, sa modération, cette modération du véritable sage qui, sans chanceler sur la doctrine, incline à l'indulgence envers les personnes, et quelles personnes, je vous prie : un Pascal, un Arnauld, leurs admirables sœurs Angélique et Jacqueline, les Cornélies du christianisme, Sacy, Nicole, Duguet, Rollin, et cet homme qui perdit dans des querelles aujourd'hui oubliées une force d'esprit et de caractère presque égale à celle d'Arnauld, qui fut seulement un sectaire intrépide, et qui eût pu devenir un grand

penseur et un écrivain éminent, je veux dire Antoine Quesnel ! André avait dit qu'il valait mieux réfuter Quesnel que de le proscrire : voilà quel fut un de ses crimes aux yeux de l'impitoyable société. Quelque temps après, les rôles changent, et les persécuteurs sont persécutés à leur tour. Qui doute aujourd'hui qu'indépendamment de leurs doctrines générales, trouvées, à tort ou à raison, incompatibles avec les libertés des peuples et la sûreté des gouvernements, ce qui concourut puissamment à perdre les jésuites fut le souvenir encore tout vivant de la longue et obstinée persécution qu'ils avaient exercée sur les hommes les plus illustres de la nation, pendant la vieillesse de Louis XIV, surtout à l'aide du dernier et implacable confesseur du grand roi affaibli, le P. Michel Letellier ?

Encore le jansénisme n'était qu'un parti où abondait l'erreur à côté de la vertu et du génie ; mais le cartésianisme, c'était tout le XVIIe siècle dans ce qu'il avait de plus original et de plus grand ; c'étaient à la fois les sciences, les lettres, la philosophie, le christianisme, dans leur plus admirable harmonie ; c'était une école immense, essentiellement française et devenue promptement européenne, où les esprits les plus différents venaient puiser des inspirations communes, où se rencontraient Port-Royal et l'Oratoire, l'ordre antique de Saint-Benoît et la jeune congrégation de Saint-Sulpice, la Magistrature, l'Université, l'Église[1]. Là toutes les pensées se vivifiaient à un foyer commun, et en même temps elles s'éclairaient et se corrigeaient l'une l'autre. Descartes pose les fondements, à sa-

[1] Pour la justification détaillée de ces assertions, voyez 1°. nos articles du *Journal des Savants*, 1842, *février, mars, avril* et *mai*, sur les manuscrits du Bénédictin D. Robert des Gabets ; 2°. la préface *des Pensees de Pascal*, 1843.

voir : 1°. l'autorité première et souveraine de la conscience, qui nous révèle l'existence d'une âme spirituelle avec autant de certitude, ou, pour mieux dire, avec plus de certitude que les sens ne nous donnent l'étendue et la matière; 2°. sous le sentiment de notre imperfection et de nos limites en tout genre, l'idée irréfragable d'un être parfait et infini, dont la conception seule démontre l'existence; 3°. parmi les perfections de cet être, sa véracité attestée par celle de notre raison, la confirmant à son tour, et devenant ainsi le point d'appui inébranlable de la certitude universelle; 4°. la spiritualité et la simplicité de l'âme, solidement établies, servant de fondement à son incorruptibilité et à l'espoir d'une autre vie; 5°. partout la vertu mise dans l'empire sur soi-même, le bonheur dans la modération des désirs et dans le développement tempéré et harmonieux de toutes les facultés accordées à l'homme, sous le gouvernement de la raison, et l'œil toujours dirigé vers les lois et la volonté de la divine providence. Ces grands principes posés, les plus beaux génies s'en emparent et les appliquent à toutes choses. Le mouvement, une fois commencé, ne s'arrête plus, et, en moins de cinquante années, il couvre la France de monuments immortels qui sont encore aujourd'hui debout, objets sacrés d'une étude religieuse et d'une admiration toujours croissante.

Sans doute, plus d'une erreur se glissa au sein de cette vaste école; plus d'un principe cartésien était contestable, et mal entendu pouvait donner lieu à de fâcheuses conséquences; mais la méthode générale était saine et féconde, les principes généraux aussi solides qu'élevés, et l'esprit de tous réparait aisément les fautes qui échappaient

à quelques-uns. Le vol sublime de Malebranche l'emporte-t-il un peu trop loin du monde réel? l'austère logique d'Arnauld le ramène sur la terre. Contre la théorie des idées et la vision en Dieu, il n'y avait pas besoin des calomnies et des persécutions du jésuitisme : le livre *Des vraies et des fausses idées*, suffisait. Pour établir et défendre le libre arbitre de l'homme, des arrêts du conseil et des lettres de cachet surprises par un P. Annat ou un P. Letellier, n'étaient point nécessaires; n'avait-on pas le grand Traité de Bossuet? Un peu de spinosisme était-il dans la théorie célèbre de l'étendue intelligible[1]? contre ce spinosisme, réel peut-être, mais inaperçu et désavoué par son auteur, toute la puissance et toutes les manœuvres de la société ne valaient pas une page de Leibnitz. Tandis que tout le monde s'emporte contre Spinoza, Leibnitz, qui était en correspondance avec lui[2], qui l'honorait et l'aimait, aperçoit le premier le point précis par où le spinosisme est entré dans le cartésianisme; il indique à la fois le mal et le remède, et la force libre de la volonté une fois bien distinguée de l'inclination et du désir dans son principe et dans ses conséquences, c'en est fait du spinosisme, sans l'intervention du bras séculier, et par la seule vertu de l'analyse psychologique[3]. La philosophie cartésienne forme ainsi un grand ensemble, où un génie commun, semblable à la puissance médicatrice de la nature, suffit à prévenir ou à réparer les légers désordres qui naissent de la surabondance des forces, et entretient la

[1] Voyez nos deux articles du *Journal des Savants* de 1842, sur la correspondance de Malebranche et de Mairan.

[2] B. de Spinoza, *Opera*, etc., édit. Paulus, t. I, p. 635.

[3] Voyez nos leçons de 1829, leç. XI et XII.

santé et l'énergie du corps entier. Elle offrait à la morale publique, à la religion et à l'État, les plus sûres garanties qu'ait jamais pu donner aucune philosophie, depuis la grande école de Socrate et de Platon.

Et c'est contre une telle philosophie, dès qu'elle parut dans le monde, que la compagnie de Jésus se leva, et, pendant près d'un siècle, employa tour à tour la calomnie, la ruse, la violence! En 1662 ou 1663[1], un jésuite, le P. Fabri, pousse la congrégation de l'index à interdire la lecture des ouvrages de Descartes, *donec corrigantur*. La même année, le commissaire apostolique en Belgique, Jérôme Vecchio, excité par la société, dénonce officiellement à l'université de Louvain la philosophie de Descartes « comme pernicieuse à la jeunesse chrétienne » et lui arrache le décret célèbre contre le cartésianisme[2]. En 1667, quand les restes mortels de Descartes, transportés de Suède en France, sont présentés à l'église de Sainte-Geneviève et vont recevoir un tardif hommage, un ordre de la cour, sollicité par le P. Annat, arrive, portant défense de prononcer publiquement l'éloge de Descartes[3]. En 1670, la Sorbonne, mise en mouvement par les jésuites, est bien près d'arracher au parlement de Paris la condamnation du cartésianisme. Forcés de reculer devant l'Arrêt burlesque de Boileau et l'admirable Mémoire d'Arnauld, du parlement les jésuites en appellent au roi, et l'enseignement de la philosophie de Descartes est proscrit et dans l'Université de Paris, dans toutes les universités

Baillet, *Vie de Descartes*, liv. VIII, chap. 9, p. 529.

[2] Voyez les détails de cette affaire dans la préface du livre *Fundamenta medicinæ*, F. Plempii, etc., in Academ. Lovan. profess., Lovan., 1662.

[3] Baillet, *ibid.*, liv. VII, ch. 23, p. 410.

du royaume et dans l'Oratoire[1]. En 1680, le P. Le Valois[2] défère à l'assemblée du clergé la philosophie cartésienne : « Messeigneurs, je cite devant vous M. Descartes et ses plus fameux sectateurs; je les accuse d'être d'accord avec Calvin. » Nous avons vu, dans la correspondance ici publiée, toutes les machines employées par les jésuites contre la doctrine de Descartes, et en particulier contre celle de Malebranche; nous avons exhumé, pour la première fois, la résolution prise à Rome, en 1706, dans une assemblée générale de la société, de poursuivre la nouvelle doctrine à l'égal du jansénisme, et de l'exterminer; c'est le mot d'ordre officiel ici retrouvé, et désormais livré à l'histoire. Nous ne voulons pas rappeler les douloureux détails de la longue et incessante persécution exercée contre André depuis le commencement du XVIIIe siècle; mais il importe d'en faire toucher au doigt la vanité et l'impuissance. Le factum jésuitique contre le carté-

[1] Voyez le Boileau de Saint-Marc, et surtout un petit livre, assez rare, intitulé : *Quædam recentiorum philosophorum et præsertim Cartesii propositiones damnatæ ac prohibitæ*, Lutet. Parisior., in-12, 1705. Il est de Jean Duhamel, comme on le voit par le privilége. On y trouve, 1°. le décret de la Faculté de théologie de Paris contre le cartésianisme de l'année 1671; 2°. l'*ordre verbal du Roi déclaré par Mr. l'archevêque de Paris, messire François de Harlay, à Messieurs les députés de l'Université de Paris, le mardi 4 août* 1671; 3°. la décision de la Faculté de Médecine de Paris, d'après la suggestion de la Faculté de Reims, d'octobre 1673; 4°. les arrêts du roi, de 1675, contre l'enseignement cartésien de l'Oratoire à Angers, tels qu'ils étaient déjà dans le *Journal ou relation fidèle de tout ce qui s'est passé dans l'université d'Angers au sujet de la philosophie de Descartes*, etc., 1679; 5°. les décisions analogues prises par toutes les universités et congrégations enseignantes. Voyez enfin les *Fragments philosophiques*, t. II, p. 174.

[2] *Sentiments de Descartes touchant l'essence et les propriétés des corps opposés à la doctrine de l'Église, et conformes aux erreurs de Calvin*, Paris, in-12, 1680.

sianisme envoyé à André avec un formulaire est de 1712; le livre de Dutertre est de 1715 : c'est à peu près là l'époque du plus fort déchaînement de la société contre la philosophie nouvelle. Savez-vous à quoi aboutit tout ce grand déchaînement? Sans doute il produit des malheurs particuliers, de lâches défections, d'odieuses intrigues, d'amers chagrins dans plus d'une âme loyale et courageuse; mais attendez quelques années, attendez que Malebranche ait fermé les yeux, et que sa gloire vivante n'importune plus la jalouse compagnie : la doctrine nouvelle en se retirant de la scène du temps présent, semble avoir perdu tous ses dangers; elle est peu à peu amnistiée par ceux-là même qui l'avaient proscrite; les bonnes raisons qui avaient été données contre plusieurs de ses maximes subsistent, tempérées à la fois et fortifiées par l'équité inattendue dont on commence à se piquer; bientôt de l'amnistie on passe au panégyrique, et il arrive un moment où, contre de nouveaux adversaires bien autrement redoutables, la société aux abois est contrainte d'invoquer en faveur de la religion ces mêmes doctrines qu'elle avait persécutées pendant un siècle au nom de la religion.

En 1724, le métaphysicien le plus justement renommé de la société, le P. Buffier[1] dans son excellent *Traité des*

[1] Voyez sur Buffier, les *Mémoires de Trévoux*, 1737, août, p. 1504. — Il était né en Pologne d'une famille française; élevé au collége de Rouen, entré aux jésuites à dix-neuf ans; alla à Rome à la suite d'un démêlé avec l'archevêque de Rouen, revint bientôt en France, à Paris; fut chargé de l'enseignement et en même temps de la rédaction du *Journal de Trévoux*. Mort à soixante-dix-sept ans le 7 mai 1737. Voici le jugement un peu sévère que nous trouvons dans les notes de M. de Quens sur le P. Buffier : « Homme d'esprit, superficiel, écrivoit médiocrement, mais de manière à se faire lire; n'étoit pas poëte;..... ni bon logicien, ni bon géomètre, ni bon historien, etc., et cependant a écrit sur toutes ces matières, mais sans succès; ne travailloit point assez; c'étoit de ces gens qui ont toujours

Vérités premières, parle de Descartes et même de Malebranche comme il appartenait à un esprit aussi judicieux et aussi éclairé : *Suite du Traité des premières Vérités*, p. 238 : « Le soin que Descartes inspire d'abord, d'être en garde généralement contre tous les préjugés, est un des meilleurs moyens de nous faire découvrir la vérité ; aussi est-il vrai que, depuis, on a commencé de philosopher avec plus de circonspection, et par divers endroits avec plus de succès..... L'attention qu'il a fait faire à la nature de l'âme ou de l'esprit et à celle du corps ou de la matière a fait connoître avec plus de netteté et de précision les différences de ces deux substances, qu'il est si important de bien distinguer. » Je néglige les critiques de détail, que je n'admets ni ne conteste, et je transcris le jugement définitif de Buffier : « En général, les principes et la méthode de Descartes ont été d'une très-grande utilité par l'analyse qu'ils nous ont accoutumé de faire plus exactement et des mots et des idées ; car, nous ayant mis en goût d'examiner de plus près les opinions qu'on nous propose, ils nous ont mis plus sûrement dans la route de la vérité.... » Tel est donc le système contre lequel le P. Annat et le P. Letellier ont lancé tant de foudres, et qu'en 1706 on avait résolu d'exterminer ! Ici, en 1724, au milieu de beaucoup de critiques, on déclare que le cartésianisme a servi la cause de la bonne philosophie. Ce n'était donc pas la peine, quelques années auparavant, de le persécuter par les plus indignes moyens.

le manteau sur le dos. Le P. André étant à Rouen, professeur de logique, le P. Buffier y vint sur la fin de l'année pour faire imprimer sa Logique, lui communiqua son manuscrit ; la forme de lettres ne plut point au P. André, qui dit à l'auteur que cela ne faisoit qu'allonger par les préambules et préfaces, etc. »

Buffier traite moins bien Malebranche, et avec raison; mais il en parle avec l'estime et le respect que l'on doit au génie, alors même qu'il s'égare. Page 270 : « La réputation de cet auteur a été si éclatante dans le monde philosophique, qu'il paroît inutile de marquer en quoi il a été le plus distingué entre les philosophes. Il n'a été d'abord qu'un simple cartésien, mais il a donné un jour si brillant à la doctrine de Descartes, que le disciple l'a répandue par la vivacité de son imagination et par le charme de ses expressions plus que le maître n'avoit fait par la suite de ses raisonnements et par l'invention de ses divers systèmes..... Le plus grand talent du P. Malebranche est de tirer d'une opinion tout ce qu'on peut en imaginer d'intéressant et même d'imposant pour les conséquences, et d'en montrer tellement les principes de profil que, du côté qu'il les laisse voir, il est impossible de ne s'y pas rendre, au moins tant qu'on n'en détourne pas les yeux; on le suit avec plaisir dans la route immense de ses idées, qui amusent et qui flattent la curiosité, en réveillant et en attachant de plus en plus l'esprit de quiconque veut bien voir les objets uniquement par la face qui lui est présentée par le P. Malebranche. »

Voilà déjà un ton bien différent de celui de Daniel, de Valois, d'Hardouin, de Guymond, de Dutertre et du manifeste philosophique de la société en 1712. Quel rapport y a-t-il, je vous prie, entre la philosophie contenue dans ce manifeste et celle du *Traité des Vérités premières !* Cherchez dans ce traité les accidents absolus, les formes substantielles, les déclamations ordinaires contre la pensée comme attribut fondamental de l'âme, ou contre l'étendue comme attribut fondamental du corps, et l'accusation de

paralogisme portée contre la démonstration cartésienne de la spiritualité de l'âme, et celle de scepticisme contre le doute méthodique et provisoire, etc. Et pourtant nous ne sommes qu'en 1724. Quelques années ont suffi pour faire tomber les déclamations et les calomnies, et mettre à leur place une discussion légitime, l'équité, le respect et jusqu'à l'éloge. Attendez quelques années de plus : le temps fait un pas ; en 1755, l'Académie française met au concours *l'esprit philosophique ;* la pièce qui remporte le prix distingue et met en lumière deux côtés essentiels de l'esprit philosophique, l'indépendance de toute autre autorité que celle de la raison et le respect envers la foi dans l'ordre des vérités surnaturelles, et le cartésianisme est proposé comme le modèle de l'esprit philosophique ainsi conçu. L'auteur de la pièce couronnée célèbre Descartes pour avoir secoué le joug d'Aristote, et dignement porté celui du christianisme. Dans ce discours est un morceau d'une haute éloquence sur les services rendus par Descartes à la raison humaine. Ce morceau produisit, dans son temps, le plus grand effet, et il mérite encore d'être rappelé :

« Il est aisé de compter les hommes qui n'ont pensé d'après personne, et qui ont fait penser d'après eux le genre humain. Seuls et la tête levée, on les voit marcher sur les hauteurs ; tout le reste des philosophes suit comme un troupeau. N'est-ce pas la lâcheté d'esprit qu'il faut accuser d'avoir prolongé l'enfance du monde et des sciences ! Adorateurs stupides de l'antiquité, les philosophes ont rampé durant vingt siècles sur les traces des premiers maîtres. La raison, condamnée au silence, laissoit [1] parler l'autorité.

[1] La leçon ordinaire, *faisait parler*, me semble défectueuse.

Aussi, rien ne s'éclaircissoit dans l'univers, et l'esprit humain, après s'être traîné mille ans sur les vestiges d'Aristote, se trouvoit encore aussi loin de la vérité. Enfin parut en France un génie puissant et hardi, qui entreprit de secouer le joug du prince de l'école. Cet homme nouveau vint dire aux autres hommes que, pour être philosophe, il ne suffisoit pas de croire, mais qu'il falloit penser. A cette parole, toutes les écoles se troublèrent; une vieille maxime régnoit encore : *ipse dixit,* le maître l'a dit. Cette maxime d'esclave irrita tous les philosophes contre le père de la philosophie pensante; elle le persécuta comme novateur et impie, le chassa de royaume en royaume, et l'on vit Descartes s'enfuir, emportant avec lui la vérité, qui par malheur ne pouvoit être ancienne en naissant. Cependant malgré les cris et la fureur de l'ignorance, il refusa toujours de jurer que les anciens fussent la raison souveraine; il prouva même que ses persécuteurs ne savoient rien, et qu'ils devoient désapprendre ce qu'ils croyoient savoir. Disciple de la lumière, au lieu d'interroger les morts et les dieux de l'école, il ne consulta que les idées claires et distinctes, la nature et l'évidence. Par des méditations profondes, il tira toutes les sciences du chaos, et par un coup de génie plus grand encore il montra le secours mutuel qu'elles doivent se prêter; il les enchaîna toutes ensemble, les éleva les unes sur les autres, et, se plaçant ensuite sur cette hauteur, il marcha, avec toutes les forces de l'esprit humain ainsi rassemblées, à la découverte de ces grandes vérités que d'autres plus heureux sont venus enlever après lui, mais en suivant les sentiers de lumière que Descartes avoit tracés. Ce fut donc le courage et la fierté d'un seul esprit qui causèrent dans les sciences cette heureuse et mémorable révolution, dont nous goûtons aujourd'hui les avantages avec une superbe ingratitude. Il falloit aux sciences un homme qui osât conjurer tout seul avec son génie contre les anciens tyrans de la raison; qui osât fouler aux pieds ces idoles que tant de siècles avoient

adorées. Descartes se trouvoit enfermé dans le labyrinthe avec tous les autres philosophes ; mais il se fit lui-même des ailes, et il s'envola, frayant ainsi une route nouvelle à la raison captive. »

Qui prononçait en 1755 ces grandes paroles ? Était-ce un professeur de l'université de Paris, devançant et surpassant son confrère Thomas dans son éloge célèbre de Descartes ? ou bien encore quelque ardent disciple de l'Oratoire ou de Port-Royal ? Non : c'est un père jésuite, le père Antoine Guénard [1].

Tirons donc de tous ces faits cette leçon salutaire, que la persécution en matière de doctrine n'est pas seulement ce qu'il y a de plus odieux, mais de plus inutile. Une discussion libre et sérieuse est la seule arme qui soit ici de mise ; le temps surtout, qui met à leur place les choses et les hommes, qui, en brisant ou en effaçant les passions du moment, livre bientôt une doctrine à sa faiblesse ou à sa force naturelle ; le temps et son action plus ou moins prompte, mais infaillible, voilà le remède certain à l'erreur et le vengeur assuré de la vérité, qu'oublient également l'autorité qui persécute et d'héroïques victimes, qui se dévouent souvent aux plus cruelles souffrances la veille du jour qui doit éclairer leur triomphe.

V. COUSIN.

[1] Il avait alors vingt-neuf ans. Il était né à Damblain (en Lorraine) le 16 décembre 1726, et il était, en 1755, préfet des études au collége de Pont-à-Mousson. Le P. Guénard n'a pas tenu les espérances que son discours avait excitées. Caballero dit qu'il est mort en 1806, à Fléville, près Nancy.

ESSAI

SUR LE BEAU.

PREMIER DISCOURS.

Sur le beau en général, et en particulier sur le beau visible.

MESSIEURS,

Je ne sais par quelle fatalité il arrive que les choses dont on parle le plus parmi les hommes, sont ordinairement celles que l'on connaît le moins. Telle est, entre mille autres, la matière que j'entreprends de traiter. C'est le beau ; tout le monde en parle, tout le monde en raisonne. Il n'y a point de cercles à la cour, il n'y a point de sociétés dans les villes, il n'y a point d'échos dans les campagnes, il n'y a point de voûtes dans nos temples, qui n'en retentissent. On veut du beau partout; du beau dans les ouvrages de la nature, du beau dans les productions de l'art, du beau dans les ouvrages d'esprit, du beau dans les mœurs : et si l'on en trouve quelque part, c'est peu de dire qu'on en est touché ; on en est frappé, saisi, enchanté. Mais de quoi l'est-on?

Demandez dans une compagnie aux personnes qui en paraissent les plus éprises, quel est ce beau qui les charme tant? quel en est le fond, la nature, la notion précise, la véritable idée? si le beau est quelque chose d'absolu ou de relatif? s'il y a un beau essentiel, et indépendant de toute

institution? un beau fixe, et immuablement tel? un beau qui plaît, ou qui a droit de plaire à la Chine, comme en France; aux barbares mêmes, comme aux nations les plus policées? un beau suprême, qui soit la règle et le modèle du beau subalterne que nous voyons ici bas? ou, enfin, s'il en est de la beauté comme des modes et des parures, dont le succès dépend du caprice des hommes, de l'opinion et du goût?

A ces questions, vous verrez aussitôt toutes les idées se confondre, les sentiments se partager, naître mille doutes sur les choses du monde que l'on croyait le mieux savoir : et pour peu que vous pressiez vos interrogations pour faire expliquer les contendants, vous reconnaîtrez que, si le je ne sais quoi ne vient à leur secours, la plupart ne sauront que vous répondre.

Quelqu'un me dira peut-être : Faut-il donc aller si loin pour trouver du beau? Ouvrez les yeux; voilà une belle compagnie : écoutez : voilà un bel air. Mais il est évident que ce serait là sortir de la question. Je ne vous demande pas *ce qui est beau*, disait autrefois un philosophe [1] à un sophiste, qui, sur le même sujet, lui faisait à peu près la même réponse. Je vous demande *ce que c'est que le beau?* Les deux questions sont bien différentes. Vous répondez, suivant le style ordinaire, parfaitement juste à celle que je ne vous fais pas, mais vous ne répondez point du tout à celle que je vous fais. Je vous demande, encore un coup : qu'est-ce que le beau? le beau, qui rend tel tout ce qui est beau dans le physique, dans le moral, dans les ouvrages de la nature, dans les productions de l'art, en quelque genre de beauté que ce puisse être?

Je sais qu'il y a des philosophes par le monde qui m'auraient bientôt répondu. Après avoir épuisé sur le beau tous les lieux communs de l'éloquence pyrrhonienne, qui

[1] Platon, dans son grand *Hippias*.

se réduit à prouver aux hommes qu'ils ne savent rien, parce qu'ils ne savent pas tout, ils concluraient sans façon à le mettre au rang des êtres de pure opinion. Mais si ces grands philosophes ne veulent point passer pour des extravagants qui parlent du beau sans savoir ce qu'ils disent, il faut du moins qu'ils en admettent l'idée, qui est en effet très-constante. Je veux dire, pour ne rien supposer que d'indubitable, qu'il y a dans tous les esprits une idée du beau; que cette idée dit excellence, agrément, perfection; qu'elle nous représente le beau comme une qualité avantageuse que nous estimons dans les autres et que nous aimerions dans nous-mêmes. La question est de la développer, en sorte qu'elle devienne manifeste à tous les esprits attentifs; c'est le dessein que je me propose.

J'ai cru, Messieurs, que vous verriez avec plaisir traiter dans vos assemblées académiques une matière si intéressante et si agréable par elle-même, d'ailleurs si peu connue dans la théorie, et cependant si digne de l'être par les grands principes qu'on en peut tirer pour former ses sentiments, son langage, sa conduite sur le vrai beau, qui en doit être la règle. C'est ce qui me donne lieu d'espérer une audience favorable.

Pour donner d'abord un plan général de mon dessein, je dis qu'il y a un beau essentiel et indépendant de toute institution, même divine; qu'il y a un beau naturel et indépendant de l'opinion des hommes : enfin qu'il y a une espèce de beau d'institution humaine, et qui est arbitraire jusqu'à un certain point; trois propositions qui renferment tout mon sujet, qui font voir l'ordre que je dois suivre en le traitant, et qui commencent déjà, si je ne me trompe, à y répandre quelque jour, par la distinction qu'elles mettent entre les choses qu'on a si souvent coutume de brouiller ensemble. Retenez, s'il vous plaît, Messieurs, cette première division de la matière que je me propose d'éclaircir.

Mais comme le beau peut être considéré ou dans l'esprit,

ou dans le corps, on voit assez que, pour ne rien confondre, il faut encore le diviser par ses différents territoires ; en beau sensible, et en beau intelligible ; le beau sensible que nous apercevons dans les corps, et le beau intelligible que nous apercevons dans les esprits. On conviendra, sans doute, que l'un et l'autre ne peuvent être aperçus que par la raison ; le beau sensible, par la raison attentive aux idées qu'elle reçoit des sens ; et le beau intelligible, par la raison attentive aux idées de l'esprit pur. Je commence par le beau sensible, quoique peut-être le plus compliqué, mais qui d'ailleurs me paraît le plus facile à éclaircir, par les secours que je puis tirer de nos idées les plus familières, pour me faire entendre à toutes sortes de personnes.

D'abord, il est certain que tous nos sens n'ont pas le privilége de connaître le beau. Il y en a trois que la nature a exclus de cette noble fonction : le goût, l'odorat et le toucher ; sens stupides et grossiers qui ne cherchent, comme les bêtes, que ce qui leur est bon, sans se mettre en peine du beau. La vue et l'ouïe sont les seules de nos facultés corporelles qui aient le don de le discerner. Qu'on ne m'en demande pas la raison ; je n'en connais point d'autre que la volonté du Créateur, qui fait comme il lui plaît le partage des talents.

Toute la question se réduit donc ici au beau qui est du ressort de ces deux sens priviligiés ; c'est-à-dire au beau visible ou optique, et au beau acoustique ou musical : au beau visible, dont l'œil est le juge naturel, et au beau acoustique, dont l'oreille est l'arbitre née ; l'un et l'autre établis par un ordre souverain pour en décider chacun dans son district, mais en tribunaux subalternes suivant certaines lois qui, leur étant antérieures et supérieures, doivent dicter tous leurs arrêts.

Celles que l'oreille doit suivre dans les siens sont d'une théorie trop fine et trop délicate pour me résoudre à commencer par elles. Ainsi, pour plus grande facilité, je me *borne dans* ce premier discours au beau sensible, qui est

l'objet de la vue. Nous n'aurons encore que trop de matière.

Il faut montrer qu'il y a un beau visible dans tous les sens que nous avons distingués, un beau essentiel, un beau naturel, et un beau en quelque sorte arbitraire. Il faut expliquer la nature de ces trois espèces de beau visible. Il faut établir quelques règles pour les reconnaître, chacun par le trait particulier qui le caractérise.

Vous voyez, Messieurs, par la manière toute simple dont j'expose mon dessein, que je n'ai nulle intention de suspendre vos suffrages, ni de vous demander grâce pour mes preuves. Mais aussi vous me permettrez de vous demander justice contre l'insolence du pyrrhonisme, dont la folie et le ridicule ne parurent jamais plus palpables que dans cette matière.

Est-il possible qu'il y ait eu des hommes, et même des philosophes, qui aient douté un moment s'il y a un beau essentiel et indépendant de toute institution, qui est la règle éternelle de la beauté visible des corps? La plus légère attention à nos idées primitives n'aurait-elle pas dû les convaincre que la régularité, l'ordre, la proportion, la symétrie sont essentiellement préférables à l'irrégularité, au désordre et à la disproportion? La géométrie naturelle, qui ne peut être ignorée de personne, puisqu'elle fait partie de ce qu'on appelle sens commun, aurait-elle oublié de leur mettre, comme aux autres hommes, un compas dans les yeux, pour juger de l'élégance d'une figure, ou de la perfection d'un ouvrage? Aurait-elle oublié de leur apprendre ces premiers principes du bon sens : qu'une figure est d'autant plus élégante, que le contour en est plus juste et plus uniforme; qu'un ouvrage est d'autant plus parfait que l'ordonnance en est plus dégagée; que si l'on compose un dessin de plusieurs pièces différentes, égales ou inégales, en nombre pair ou impair, elles y doivent être tellement distribuées, que la multitude n'y cause point de confusion; que les parties uniques

soient placées au milieu de celles qui sont doubles; que les parties égales soient en nombre égal, et à égale distance de part et d'autre; que les inégales se répondent aussi de part et d'autre en nombre égal, et suivant entre elles une espèce de gradation réglée; en un mot, en sorte que, de cet assemblage, il en résulte un tout où rien ne se confonde, où rien ne se contrarie, où rien ne trompe l'unité du dessin? Et pour descendre de la métaphysique du beau à la pratique des arts qui le rendent sensible, un simple coup-d'œil sur deux édifices, l'un régulier, l'autre irrégulier, ne doit-il pas suffire non-seulement pour nous faire voir qu'il y a des règles du beau, mais pour nous en découvrir la raison?

Cette raison fondamentale des règles du beau, qui est assez subtile, paraîtra peut-être meilleure dans la bouche de quelque auteur célèbre que dans la mienne. Je n'en connais que deux qui aient un peu approfondi la matière que je traite : Platon et saint Augustin.

Platon a fait deux dialogues intitulés *du Beau*, son grand *Hippias* et son *Phèdre*. Mais, comme dans le premier il enseigne plutôt ce que le beau n'est pas que ce qu'il est, comme dans le second il parle moins du beau que de l'amour naturel qu'on a pour lui, comme dans l'un et dans l'autre il étale à son ordinaire plus d'esprit et d'éloquence que de véritable philosophie, je renonce à la gloire de prouver ma thèse en grec. Saint Augustin, qui était un aigle en tout, a traité la question plus en philosophe. Il nous apprend même que dans sa jeunesse [1], il avait composé un livre exprès sur la nature du beau; et nous serions inconsolables de l'avoir perdu, si nous n'en retrouvions les principes dans ceux de ses ouvrages que le temps nous a conservés. Je les trouve surtout bien développés dans son sublime traité de la vraie religion. Il y élève son lecteur du beau visible des arts au beau essentiel, qui en est la règle, par une analyse qui ferait hon-

[1] *Conf.*, l. IV, c. 13, etc.

neur à la philosophie moderne. Mais il faut l'écouter lui-même.

Si je demande à un architecte [1], dit ce saint docteur, pourquoi, ayant construit une arcade à l'une des ailes de son édifice, il en fait autant à l'autre, il me répondra sans doute que c'est afin que les membres de son architecture [2] symétrisent bien ensemble. Mais pourquoi cette symétrie vous paraît-elle nécessaire? Par la raison que cela plaît. Mais qui êtes-vous, pour vous ériger en arbitre de ce qui doit plaire ou ne doit pas plaire aux hommes? et d'où savez-vous que la symétrie nous plaît? J'en suis sûr, parce que les choses ainsi disposées ont de la décence, de la justesse, de la grâce; en un mot, parce que cela est beau. Fort bien. Mais, dites-moi, cela est-il beau parce qu'il plaît, ou cela plaît-il parce qu'il est beau? Sans difficulté, cela plaît parce qu'il est beau. Je le crois comme vous. Mais je vous demande encore : pourquoi cela est-il beau? et si ma question vous embarrasse parce qu'en effet les maîtres de votre art ne vont guère jusque-là, vous conviendrez du moins sans peine que la similitude, l'égalité, la convenance des parties de votre bâtiment réduit tout à une espèce d'unité qui contente la raison. C'est ce que je voulais dire. Oui; mais prenez-y garde. Il n'y a point de vraie unité dans les corps, puisqu'ils sont tous composés d'un nombre innombrable de parties, dont chacune est encore composée d'une infinité d'autres. Où est-ce donc que vous la voyez, cette unité qui vous dirige dans la construction de votre dessin, cette unité que vous regardez dans votre art comme une loi inviolable, cette unité que votre édifice doit imiter pour être beau, mais que rien sur la terre ne peut imiter parfaitement, puisque rien sur la terre ne peut être parfaitement un? Or, de là, que s'ensuit-il? Ne faut-il pas reconnaître qu'il y a donc au-dessus de nos esprits une certaine unité originale, souveraine, éternelle, parfaite, qui est

[1] S. Aug. *De vera Relig.*, c. 30, 31, 32, etc.
[2] Idem, *De Mus.*, l. VI, c. 13.

la règle essentielle du beau que vous cherchez dans la pratique de votre art.

C'est le raisonnement de saint Augustin dans son livre de la véritable religion. D'où il a conclu dans un autre ouvrage ce grand principe, qui n'est pas moins évident : savoir que c'est l'unité qui constitue pour ainsi dire la forme et l'essence du beau en tout genre de beauté. *Omnis porro pulchritudinis forma unitas est* [1].

J'adopte le principe dans toute son étendue. Mais il n'est encore question que de l'appliquer au beau visible ou optique. On vient de voir qu'il y en a un qui est essentiel, nécessaire et indépendant de toute institution : un beau géométrique, si j'ose ainsi m'exprimer. C'est celui dont l'idée, comme parle encore saint Augustin, forme l'*art du Créateur* : cet art suprême, qui lui fournit tous les modèles des merveilles de la nature, que nous allons considérer.

Je dis, en second lieu, qu'il y a un beau naturel, dépendant de la volonté du Créateur, mais indépendant de nos opinions et de nos goûts. Gardons-nous bien de le confondre, comme le vulgaire, avec le beau essentiel. Il en est plus différent que le ciel ne l'est de la terre. Le beau essentiel, considéré dans la structure des corps, n'est, pour ainsi dire, que le fond du beau naturel : un fond, je l'avoue, qui est par lui-même riche et agréable ; mais qui, avec tous ses agréments, plairait à la raison plus qu'à l'œil, si l'auteur de la nature n'avait pris soin de le relever par les couleurs.

C'est par leur éclat qu'il a trouvé le moyen d'introduire dans l'univers un nouveau genre de beauté, qui nous offre partout un spectacle si brillant et si diversifié. Il a peint le ciel d'un azur dont la vue ne lasse jamais. Il a tapissé la terre d'une verdure émaillée de mille fleurs, qui nous applique sans nous fatiguer. Il nous étale pendant le jour une clarté

[1] *S. Aug. Epist.* 18, édit. pp. BB.

pure, qui nous charme par sa distribution partout uniforme. Il nous présente pendant la nuit une illumination naturelle, dont la beauté le dispute à celle du jour, la surpasse peut-être, du moins par la variété de la décoration ; et si quelquefois il tire le rideau sur ce grand théâtre de la nature en le couvrant de nuages, c'est pour nous offrir, dans les différentes couleurs dont il les pare, un nouvel objet d'admiration. Dans ce partage d'agréments, il n'a point oublié les spectateurs nés des merveilles de sa puissance. Il a, comme un habile peintre, diversement coloré les hommes, pour les rendre, les uns à l'égard des autres, un spectacle encore plus ravissant que le ciel et la terre.

Qu'il y ait un beau naturel, cela donc est évident par le seul coup d'œil de la nature. Que ce genre de beau soit indépendant de nos opinions et de nos goûts, il ne serait pas plus possible d'en douter, si tous les hommes étaient de même couleur. Mais le Créateur en a ordonné autrement. Il y a des peuples noirs, et il y en a de blancs : et chacun n'a point manqué de prendre parti selon les intérêts de son amour-propre. Je viens de lire le discours d'un nègre [1], qui donne sans façon la palme de la beauté au teint de sa nation. Ajoutez qu'il n'y a presque personne qui n'ait sa couleur favorite. Les uns aiment plus le vert, les autres le bleu, ceux-là le rouge, ceux-ci le jaune ou le violet. Et les peintres même, qui devraient avoir sur cette matière des principes moins flottants, sont partagés en plusieurs sectes sur le mélange qui forme la vraie beauté du coloris. Faisons voir qu'il y a des règles dans la nature, sinon pour juger tous ces différends par un arrêt définitif et contradictoire, du moins pour les mettre en état d'être terminés à l'amiable. Il ne faudra pas même aller bien loin pour trouver ces règles.

Nous n'avons qu'à consulter les juges naturels du beau visible. Que nous disent les yeux? Ils nous déclarent haute-

[1] Dans *le Pour et Contre*, 1736.

ment que la lumière est la reine et la mère des couleurs. Sa présence les fait naître : son approche les anime : son éloignement les affaiblit : son absence les fait mourir. Vient-elle à reparaître sur l'horizon, nous sommes dans l'instant frappés de l'idée du beau. Et celui même qui est la beauté essentielle, a cru ne se pouvoir définir sous une image plus agréable, qu'en disant : *Je suis la lumière*. La lumière est belle de son propre fonds. La lumière embellit tout. C'est tout le contraire des ténèbres; elles enlaidissent tout ce qu'elles enveloppent. Or, de toutes les couleurs, celle qui approche le plus de la lumière, c'est le blanc: celle qui approche le plus des ténèbres, c'est le noir. Notre première question est donc décidée par la voix même de la nature. Et si l'orateur des nègres veut paraître dans une compagnie de blancs, il faut qu'il se résolve à n'y servir que de mouche pour l'embellir par le contraste.

Me permettra-t-on de hasarder ici une conjecture? De cette conclusion, qui ne peut être douteuse que chez les Maures ou en Éthiopie, ne pourrait-on pas tirer quelque ouverture favorable pour juger le procès des autres couleurs? Je les réduis toutes à cinq primitives : le jaune, le rouge, le vert, le bleu et le violet. Ne pourrait-on pas, dis-je, en prenant la lumière pour la mesure du beau en ce genre de beauté, leur donner à chacune le rang d'estime qu'elles méritent, selon qu'elles en approchent plus ou moins? D'où il s'ensuivrait que le jaune pur serait placé à la tête, comme le plus lumineux; le rouge après, puis le vert, le bleu ensuite, et enfin le violet, comme le plus sombre. C'est l'ordre de clarté que le célèbre M. Newton [1], l'auteur le plus original que nous ayons sur cette matière, a remarqué entre les couleurs en les considérant au travers du prisme, où il est certain qu'elles paraissent dans toute leur pureté et dans tout leur brillant. Or, dites-moi, qu'y a-t-il de plus

[1] Newton, *Opt.*, p. 90.

naturel et de plus raisonnable, que de mesurer leur beauté par leur éclat?

Mais après tout, Messieurs, je ne veux me brouiller avec aucune couleur. Il me suffit qu'indépendamment de nos opinions et de nos goûts, elles aient toutes leur beauté propre et singulière. Il me suffit qu'elles nous plaisent toutes naturellement, chacune dans la place que l'auteur de la nature leur a marquée dans le monde; le bleu dans le ciel, le vert sur la terre, les trois autres couleurs dans les divers objets qu'elles ont ordre de revêtir pour parer nos jardins et nos campagnes. Il me suffit enfin, que chacune en particulier soit d'autant plus belle, qu'elle est plus pure, plus homogène, plus uniforme; en un mot, d'autant plus belle, qu'on y découvre une image plus sensible de l'unité. C'est toujours le principe.

Il faut pourtant l'avouer : quelque brillante que soit une couleur, elle nous rassasierait bientôt, si nous n'en avions qu'une seule à considérer dans le monde. L'auteur de la nature, en cela comme en toute autre chose, a eu soin de prévenir nos dégoûts. Il y a très-peu de couleurs simples. M. Newton n'en compte que sept : le rouge, l'orangé, le jaune, le vert, le bleu, l'indigo et le violet. Il y en a un nombre infini de composées; je veux dire, qui résultent de leurs divers mélanges en les prenant deux à deux, trois à trois, quatre à quatre, etc., etc., en combinant encore ces résultats les uns avec les autres pour en former de nouveaux mélanges, qui, par les règles des combinaisons, nous en donneront encore un plus grand nombre à l'infini. Ou plutôt, parce qu'il est évident que chacune d'elles, soit simples, soit composées, peut avoir à l'infini divers degrés de force et de vivacité, suivant lesquels on les peut mêler ensemble pour en produire d'autres; ne pourrait-on pas dire qu'il y a dans la nature, non-seulement une infinité, mais une infinité d'infinités de couleurs différentes? Au moins est-il constant qu'après tant de siècles d'observations, l'expérience

nous en découvre tous les jours de nouvelles. Voila donc encore dans cette infinie variété de couleurs une autre sorte de beauté, dont le Créateur, indépendamment de nos opinions et de nos goûts, a décoré la scène de l'univers : et, pour comble de merveilles, il ne faut qu'un rayon de lumière pour en faire tout d'un coup le discernement.

Voici quelque chose qui vous paraîtra peut-être encore plus digne d'attention, parce qu'il y paraît plus d'intelligence, ou du moins un art plus aisé à reconnaître. C'est le beau qui résulte, je ne dis plus du mélange des couleurs, qui détruit les unes pour produire les autres, mais de leur union et de leur assemblage, pour composer un tout hétérogène, où elles se voient distinguées sur le même fond, chacune dans sa beauté spécifique.

Afin de mieux comprendre ce nouveau genre de beau visible, qui est l'objet de la peinture, faisons, avec les maîtres de l'art, deux observations.

La première est, que, de même qu'il y a dans la musique des sons accordants et des sons discordants, il y a dans l'optique des couleurs amies et des couleurs ennemies : des couleurs amies, qui semblent se rechercher pour s'embellir mutuellement; et des couleurs ennemies, jalouses, pour ainsi dire, de la beauté les unes des autres, et qui semblent se fuir, comme de peur d'être effacées ou obscurcies par leurs rivales. C'est ce qu'on suppose naturellement, quand on approche la doublure de l'étoffe, pour voir si elles sont bien assorties.

La seconde observation est, qu'il n'y a point de couleurs si amies, qui, étant assemblées sur le même fond, n'aient besoin de quelque autre couleur moyenne qui les sépare un peu, pour empêcher que leur union ne paraisse trop brusque : ni de couleurs si ennemies, que l'on ne puisse les réconcilier ensemble par la médiation de quelque autre, comme par une amie commune. Deux points essentiels, que les habiles peintres ont toujours en vue, comme la perfection de leur art.

Ils veulent; dit un auteur fameux [1], *que parmi les lumières et les ombres bien ménagées, on voie dans un tableau les vraies teintes du naturel : qu'on aperçoive des masses de couleurs, où l'on observe soigneusement cette amitié, ou cet accord, qui se doit trouver entre elles : qu'on assortisse habilement les chairs avec les draperies, les draperies les unes avec les autres, les personnages entre eux, les paysages, les lointains, en sorte que tout y paraisse à l'œil si artistement lié, que le tableau semble avoir été peint tout d'une suite et, pour ainsi dire, d'une même palette de couleurs.*

Voilà justement ce qu'on peut appeler le roman de la peinture. Mais ce qui n'est qu'un roman par rapport à cet art, est dans la nature un phénomène très-commun. Toutes ces grandes idées de colorisation parfaite que nous voyons dans les livres des peintres plus que dans leurs tableaux, nous les trouvons réalisées dans un million d'objets qui nous environnent; dans les couleurs de l'arc-en-ciel, dans celles d'un paon qui fait la roue, dans celles d'un papillon éployé aux rayons du soleil, dans les parterres de nos jardins, souvent dans une simple fleur. Quelle profusion d'or, de perles, de diamants parsemés avec tant d'art sur un fond si fin, dans un contour si juste, dans un ordre si régulier, dans une perspective si exacte, dans un lustre si parfait! Et dans cet assemblage de couleurs si différentes, quelle sympathie entre quelques-unes! quelle adresse dans la conciliation des plus ennemies! quelle vivacité dans celles qui dominent! quelle douceur dans la dégradation imperceptible de celles qui ne leur doivent servir que de parure! et entre celles-ci encore, quelle attention, si j'ose ainsi parler, pour ne pas offusquer leurs amies, ni même leurs rivales, qui en font autant de leur côté, comme par un retour de condescendance réciproque! En un mot, quelle délicatesse dans le passage de l'une à l'autre! quelle diversité dans les parties! quel accord

[1] FÉLIBIEN, *Dial. des Peintres.*

dans le total! Tout y est distingué, tout y est un. Oui, je défierais les yeux les plus pyrrhoniens de ne point reconnaître là un beau indépendant de nos opinions et de nos goûts.

Allons plus loin : Si dans les êtres purement matériels il y a un beau visible, réel et absolu, n'y en aura-t-il point dans l'homme? En peut-on douter sérieusement? et ne serait-ce pas même lui faire injure, que de mettre sa beauté en comparaison avec celle d'aucun être animé ou inanimé? Il porte sur le front, dans l'œil, dans son air, dans son port, les titres de l'empire et de la supériorité que le Créateur lui a donnés sur eux en toute manière. Ses couleurs, il est vrai, ne sont pas tout à fait si vives que celles des objets dont nous venons de parler; mais en récompense, ne faut-il pas convenir qu'elles paraissent incomparablement plus vivantes? Peut-on avoir des yeux, et ne pas voir que l'âme répand sur le visage un air de pensée, de sentiment, d'action, qui lui donne un nouveau genre de beauté inconnue à tout le reste du monde visible? Je veux bien croire que l'Auteur de la nature nous ayant faits pour vivre ensemble en société, notre cœur flatte quelquefois un peu les images que nous recevons à la vue les uns des autres. Mais la raison la plus en garde contre les illusions du cœur, peut-elle s'empêcher d'apercevoir du beau dans la régularité des traits d'un visage bien proportionné, dans le choix et dans le tempérament des couleurs qui enluminent ces traits, dans le poli de la surface où ces couleurs sont reçues, dans les grâces différentes qui en résultent successivement, selon les divers âges de la vie humaine, dans les grâces tendres de l'enfance, dans les grâces brillantes de la jeunesse, dans les grâces majestueuses de l'âge parfait, dans les grâces vénérables d'une belle vieillesse, et principalement dans cet air de vie et d'expression qui relève les grâces mêmes, qui les rend pour ainsi dire parlantes, qui distingue si avantageusement une personne de sa statue et de son portrait; enfin, qui donne au corps humain une espèce de beauté spirituelle?

Comment donc s'est-il trouvé des esprits assez bizarres ou assez stupides pour philosopher contre un jugement naturel si conforme à la raison? Comment s'en trouve-t-il encore quelquefois, dans certaines compagnies, qui voudraient faire dépendre l'idée du beau de l'éducation, du préjugé, du caprice et de l'imagination des hommes? Allons à la source de l'erreur.

C'est qu'en effet il y a une troisième espèce de beau, qu'on peut appeler arbitraire ou artificiel, comme il vous plaira. Les philosophes dont je parle en auront remarqué sans peine partout où ils ont été, à la cour et à la ville, chez nous et parmi les étrangers : un beau de système et de manière dans la pratique des arts, un beau de mode ou de coutume dans les parures, certains agréments même personnels, qui n'ont souvent d'autre mérite que d'avoir plu au hasard à cette espèce de gens qui donnent le ton dans le monde. Ils auront eu assez d'esprit pour voir qu'il entre bien de l'arbitraire dans ces idées de beauté; et de là ils ont conclu sans façon que tout beau est donc arbitraire. Je ne leur demanderai point par quelles règles de logique; ordinairement ces messieurs savent bien raisonner sans elles. Mais il faut leur démontrer, par des raisons palpables, en quel sens on peut admettre un beau arbitraire, et en quel sens on ne le doit pas.

Je leur passe d'abord qu'il y en a dans tous les arts; et l'on ne peut en douter quand on fait attention à la nature de leurs règles. Celles de l'architecture m'ont paru les plus faciles à comprendre; je m'y renferme pour mettre la matière à la portée la plus commune.

L'architecture a des règles de deux sortes : les premières, fondées sur les principes de la géométrie; les autres formées sur les observations particulières que les maîtres de l'art ont faites en divers temps sur les proportions qui plaisent à la vue par leur régularité, vraie ou apparente.

On sait que les premières sont invariables comme la

science qui les prescrit. La perpendicularité des colonnes qui soutiennent l'édifice, le parallélisme des étages, la symétrie des membres qui se répondent, le dégagement et l'élégance du dessin, surtout l'unité dans le coup-d'œil, sont des beautés architectoniques ordonnées par la nature, indépendamment du choix de l'architecte.

Il n'en est pas de même des règles de la seconde espèce. Telles sont, par exemple, celles qu'on a établies pour déterminer les proportions des parties d'un édifice dans les cinq ordres d'architecture; que, dans le toscan, la hauteur de la colonne contienne sept fois le diamètre de sa base, dans le dorique huit, dans l'ionique neuf, dans le corinthien dix, et dans le composite autant; que les colonnes aient un renflement depuis leur naissance jusqu'au tiers du fût; que, dans les deux autres tiers, elles diminuent peu à peu en fuyant vers le chapiteau; que les entre-colonnements soient au plus de huit modules et au moins de trois; que la hauteur des portiques, des arcades, des portes et des fenêtres soit double de leur largeur, et plusieurs autres déterminations semblables que l'on peut voir dans les livres d'architecture[1] ou dans les pratiques ordinaires, mais qui, n'étant fondées que sur des observations à l'œil, toujours un peu incertaines, ou sur des exemples souvent équivoques, ne sont pas des règles tout à fait indispensables.

Aussi voyons-nous que les grands architectes prennent quelquefois la liberté de se mettre au-dessus d'elles. Ils y ajoutent, ils en rabattent, ils en imaginent de nouvelles selon les circonstances qui déterminent le coup-d'œil. Michel-Ange, Palladio, Vignole en Italie, Mansard et Delorme en France, l'ont fait avec une gloire qui doit animer leurs successeurs à imiter leur hardiesse, pourvu néanmoins qu'en se dispensant, comme eux, des règles établies par l'usage, ils aient autant d'application que leurs maîtres à ne les né-

[1] *Vitruve*, Palladio, Vignole, etc.

gliger que pour leur en substituer de meilleures ou d'équivalentes. Voilà donc manifestement un beau arbitraire, un beau, si j'ose ainsi parler, de création humaine, un beau de génie et de système que nous pouvons admettre dans les arts, mais toujours sans préjudice du beau essentiel, qui est une barrière qu'on ne doit jamais passer : *Hic murus aheneus esto.*

Me permettez-vous, Messieurs, de me contredire un peu en faveur des grands génies? Cette barrière même, qui nous paraît si nécessaire, n'est peut-être pas toujours et en tout une loi de rigueur pour eux. Car, sans sortir de notre exemple, qu'en ont pensé les architectes les plus célèbres? Jugeons-en par leurs pratiques. Il y en a qui ont été assez hardis pour se permettre quelques licences contre certaines règles du beau même essentiel. Emportés par une espèce de fureur poétique, ils ont jeté quelques défauts de régularité dans leurs ouvrages d'ailleurs les mieux ordonnés, quand ils ont prévu ou que ces petits défauts donneraient lieu à de grandes beautés, ou qu'ils rendraient plus remarquables celles qu'ils avaient dessein d'y faire plus dominer, ou enfin que ces défauts mêmes paraîtraient des beautés au plus grand nombre de leurs spectateurs, dans la place où ils les sauraient mettre; c'est-à-dire qu'ils ont fait des fautes pour avoir la gloire de les racheter avec avantage. Autre espèce de beau arbitraire, mais qui ne sied qu'aux plus grands maîtres. La peinture, la sculpture, tous les arts, que dis-je, la nature même nous fournit une infinité d'exemples de ces heureuses irrégularités.

Nous cherchions la source de l'erreur assez commune qui fait dépendre l'idée du beau des préjugés de l'éducation, du caprice et de l'institution des hommes. Nous y voilà, si je ne me trompe. Encore un moment d'attention à la courte analyse que nous en allons faire.

Un bel ouvrage de l'art ou de la nature se présente à nos yeux. On en est frappé, on l'admire, on le trouve beau.

Cette idée du beau, qui nous a saisis dans le total, nous suit encore dans l'examen des parties. On commence ordinairement par les plus belles, on étend leur mérite aux suivantes; et si l'on en rencontre quelqu'une qui s'écarte un peu de la règle, on la voit si bien accompagnée qu'on lui donne en propre une beauté qu'elle ne tire que de ses accompagnements. C'est un défaut, mais un défaut si avantageusement réparé, que l'on veut bien lui faire la grâce de ne s'en point apercevoir. Souvent on va plus loin, on s'en aperçoit. Mais l'objet où il se rencontre est un ouvrage de l'art ou de la nature. Si c'est un ouvrage de l'art, sorti de quelque main fameuse, comme d'un Rubens ou d'un Raphaël, son défaut changera bientôt de nom et d'idée, on y remarquera du génie. On y soupçonne du mystère, il n'en faut pas davantage : on le métamorphose en coup de maître. Et si c'est un ouvrage de la nature, un beau visage, par exemple, où l'on observe quelque petite irrégularité, on érigera volontiers ce défaut en agrément. On passe tout au talent ou au bonheur de plaire. C'est la première source de l'erreur : suivons-la dans ses progrès.

Qu'il arrive ensuite que l'on rencontre ce même défaut dans quelque imitation, quoique imparfaite, de l'ouvrage ou de la personne qu'on admire, l'idée du beau qu'on y avait attachée se réveille aussitôt dans l'esprit. On s'en souvient avec plaisir. Autrefois l'on avait admiré ce défaut dans l'original par le mérite emprunté de ses accompagnements; et en vertu de cet agréable souvenir, on l'admire encore quoique isolé dans sa copie, par la force de l'habitude, qui prévient la réflexion.

Que si à ce jugement d'habitude vous opposez la raison et la règle, on vous opposera dans le moment la contrebatterie ordinaire de l'exemple et de l'autorité. On vous rappellera ce chef-d'œuvre que vous admirez vous-même avec tout le monde. Mais vous ne prenez pas garde que c'est le total de l'ouvrage que j'admire avec tout le monde, et non pas

cette partie accessoire qui est visiblement défectueuse. N'importe, on ne veut point distinguer des choses qui coûteraient trop à démêler : on s'en tient au premier coup-d'œil qui a tout confondu. En un mot, on veut croire en général que tout est beau dans ce qu'on estime, plus beau encore dans ce qu'on aime.

J'en appelle à ceux qui sont plus savants que moi sur l'article. Combien de laideurs travesties en beautés par cette manière de raisonner si commune parmi les hommes. De là, combien de peuples ont trouvé de la grâce dans plusieurs défauts visibles ! C'est ainsi qu'un front étroit, un nez court, de petits yeux, de grosses lèvres sont devenus des beautés nationales. D'abord on ne les avait trouvés que supportables, et seulement dans certaines personnes en faveur de quelque heureuse compensation. A force de les voir, ils ont passé peu à peu pour excusables, puis pour louables, et enfin, de degrés en degrés, pour des agréments nécessaires à la beauté du pays. Je dois encore au prince de la véritable philosophie, à saint Augustin [1], la première idée de cette analyse. *Injucunda*, dit-il dans son *Traité de la Musique, quibusdam gradibus appetitui nostro conciliamus, et ea primo tolerabiliter, deinde libenter accipimus.* Voilà pour ce qui regarde le beau qu'on appelle personnel.

Que dirons-nous de celui des modes? Combien de beautés arbitraires n'ont-elles pas été inventées pour parer celles qu'on a, ou pour suppléer à celle qu'on n'a pas ! On porte en Europe des pendants d'oreilles; on y joint, dans le Mogol, des pendants de nez. En France, on se poudre les cheveux, et on les frise pour les mettre en boucles; en Canada on se les graisse pour les laisser pendre sur les épaules. Dans le Nouveau-Monde, on voit des peuples entiers qui se peignent le visage de vert, de bleu, de rouge, de jaune, de mille couleurs étrangères; dans notre ancien

[1] S. Aug. *De Mus.*, l. VI, c. 14.

monde, qui se pique d'être plus élégant, on y met un masque de fard, peint, à la vérité, de couleurs plus naturelles que celui des Américains, mais qui n'en est pas moins un masque, et un masque très-certainement qui nous paraîtrait aussi ridicule, si nous n'étions accoutumés dans le monde à voir plus de masques que de visages; preuve nouvelle et sensible de la force de l'habitude dans les jugements que l'on porte du beau.

Je ne finirais pas si j'entreprenais d'épuiser la matière; mais il est temps de venir à la conclusion.

De ces diversités infinies d'opinions et de goûts sur le beau visible, les pyrrhoniens ont conclu qu'il n'y a point de règle pour en juger. Mais qu'on aille à la source; qu'on examine les choses par les premiers principes du bon sens, on en conclura, au contraire, non pas qu'il n'y a point de règle pour en juger, mais que la plupart des hommes se plaisent à juger sans règle. Nous avons fait voir qu'il y en a une; qu'il est même facile de la reconnaître; qu'il n'y a d'abord qu'à distinguer en général trois sortes de beau : un beau essentiel, un beau naturel, un beau artificiel ou imaginaire. Mais, pour plus grand éclaircissement, il faudrait peut-être encore diviser le beau arbitraire en plusieurs espèces : un beau de génie, un beau de goût, un beau de pur caprice. Un beau de génie, fondé sur une connaissance du beau essentiel, assez étendue pour se former un système particulier dans l'application des règles générales; ce que nous admettons dans les arts. Un beau de goût, fondé sur un sentiment éclairé du beau naturel; ce qu'on peut admettre dans les modes avec toutes les restrictions que demandent la modestie et la bienséance. Enfin, un beau de pur caprice, qui, n'étant fondé sur rien, ne doit être admis nulle part, si ce n'est peut-être sur le théâtre de la Comédie.

Ne soyez pas surpris, Messieurs, si je coule si rapidement sur ce dernier article; je sais qu'il a des esprits aussi pénétrants que les vôtres, il suffit de nommer les principes de mon

Faites-moi seulement la grâce de les retenir chacun dans sa place naturelle : vous on aurez bientôt percé toutes les conséquences, et vous en ferez sans peine les applications convenables à tous les genres de beau visible qui nous environnent dans le monde.

DEUXIÈME DISCOURS.

Sur le beau dans les mœurs.

MESSIEURS,

La beauté du corps, dont j'ai eu l'honneur de vous parler dans le premier Discours sur le beau, est une qualité brillante que tout le monde admire naturellement, que chacun voudrait posséder, mais qu'il n'est au pouvoir de personne ni d'acquérir par ses soins, ni de conserver longtemps : c'est la nature toute seule qui la donne et qui la reprend quand il lui plaît. La moitié de l'espèce humaine, qui la regarde comme son plus grand mérite, en reconnaît elle-même, sinon la vanité, du moins la fragilité. Une maladie la défigure, un chagrin la ternit, un air trop vif, un aliment trop fort, un excès de travail ou d'indolence, mille accidents la dégradent; et après un petit nombre de beaux jours, qu'on appelle son printemps, l'âge impitoyable lui fait éprouver, comme aux fleurs, un dépérissement rapide qui l'emporte enfin totalement et sans retour.

Il n'en est pas ainsi du genre de beau dont j'ai aujourd'hui à vous parler. On ne forme jamais pour lui des vœux inutiles : nous pouvons toujours l'acquérir par nos soins, le conserver tant qu'il nous plaît, le recouvrer quand nous l'avons perdu, lui ajouter même chaque jour quelque nouveau degré de perfection. A ces traits, l'on reconnaît sans doute le beau dans les mœurs. C'est le plus riche ornement dont on puisse

parer la beauté du corps; il en relève les grâces, il en couvre les défauts, il en peut réparer les brèches, il en peut même remplacer la perte ou la privation totale : un Socrate parmi les Grecs, un Claranus parmi les Romains, un Pélisson parmi nous, que les disgrâces de la nature n'empêchèrent point d'être les délices de leur siècle, en sont d'illustres témoins. Le beau dans les mœurs est, à proprement parler, le seul vrai mérite de l'homme, puisque c'est celui du cœur, le seul mérite qui soit de son choix, le seul qui soit à lui véritablement, et dont on puisse dire qu'il est en quelque sorte l'auteur; enfin c'est une beauté que l'âge ne ride pas, que les maladies ne peuvent ternir, et que nul accident ne peut nous ravir malgré nous. Puis-je, Messieurs, vous alléguer des considérations plus puissantes pour obtenir une attention favorable? Je commence par les notions les plus communes.

Tout homme raisonnable convient sans peine que le beau dans les mœurs, dans les sentiments, dans les manières, dans les procédés, suppose une loi qui en est la règle; que cette règle du beau dans les mœurs est un certain ordre qui se trouve entre les objets de nos idées, selon qu'ils renferment plus ou moins de perfection; que cet ordre des objets nous donne, dans les divers degrés de perfection qui les distinguent, la mesure naturelle de l'estime et de l'amour, des sentiments du cœur et des égards effectifs que nous devons avoir pour eux; en un mot, que l'idée d'ordre entre nécessairement dans la notion du beau moral.

Il n'y a rien là sans doute qu'on ne saisisse du premier coup d'œil. Je veux dire, encore une fois, qu'il est évident que, dans le moral, comme dans le physique, c'est l'ordre qui est toujours le fondement du beau. Je ne connais dans l'univers qu'une espèce d'hommes qui en puissent douter; ceux qui, n'ayant point de mœurs, voudraient aussi qu'il n'y eût point de morale. Mais pour faire voir qu'ils se font eux-mêmes plus aveugles qu'ils ne peuvent l'être, nous n'avons qu'à développer notre principe, en éclaircissant d'abord

l'idée de l'ordre; après quoi nous n'aurons plus qu'à nous abandonner au fil des conséquences pour décider toutes les questions sur le beau que nous entreprenons d'expliquer.

Je distingue, par rapport aux mœurs, trois espèces d'ordres qui en sont la règle; un ordre essentiel, absolu et indépendant de toute institution, même divine; un ordre naturel, indépendant de nos opinions et de nos goûts, mais qui dépend essentiellement de la volonté du Créateur; enfin, un ordre civil et politique institué par le consentement des hommes pour maintenir les États et les particuliers chacun dans ses droits naturels ou acquis.

Voilà un grand pays, Messieurs, dont je vous propose de parcourir avec moi les différentes contrées. Je sais qu'il en coûte un peu pour y aller loin; mais considérez, s'il vous plaît, que c'est au pays du Beau que je vous appelle, et vous me permettrez de croire que je ne vous dépayse pas.

D'abord, sortons un moment de ce monde matériel et terrestre, pour nous transporter dans la région des esprits, ou, comme parle saint Augustin, dans ce monde intelligible, qui est le séjour de la lumière et de la vérité. Là, pour peu que nous nous rendions attentifs à nos idées primitives, nous verrons tous les êtres que nous connaissons, Dieu, l'esprit créé, la matière, placés chacun dans le rang que lui marque dans l'univers son degré d'essence et de perfection; Dieu à la tête, comme l'être infini et suprême; l'esprit créé immédiatement au-dessous, comme son premier sujet, par sa prérogative essentielle de se connaître lui-même, et de pouvoir s'élever à son auteur; la matière dans le dernier rang, comme une substance aveugle et purement passive, capable de recevoir l'être, mais incapable de le sentir. A la vue de cette lumière, je le demande, peut-on douter un moment que ce ne soit là l'ordre véritable des trois divers êtres qui renferment tous les objets de nos connaissances? peut-on douter que cet ordre ne soit essentiel immuable et nécessaire, comme l'essence même de ces objets? peut-on douter que cet

ordre immuable et nécessaire qui règne entre les objets de nos idées, ne doive aussi régner dans les jugements que nous en portons? Et s'il n'y avait dans le monde que des esprits, je ne dis pas pénétrants, mais attentifs aux premiers principes de la raison, n'aurais-je pas même tort d'insister si longtemps sur une vérité qui se démontre par la seule intelligence des termes?

Or, de là je conclus en trois mots toutes les règles du beau dans les mœurs : que l'Être-Suprême doit donc avoir le rang suprême dans notre estime, dans notre amour, dans notre attachement; que nous devons donner à l'esprit le premier pas sur le corps; et que si ces deux êtres, malgré la distance infinie qui les sépare, se trouvent réunis ensemble pour composer un même tout, il faut que le corps soit soumis à l'esprit, comme à son supérieur naturel, ou, si l'on veut me permettre cette expression, il faut que l'esprit se considère dans le corps, comme un gouverneur d'une place dont il doit répondre à tous les instants du jour et de la nuit, au souverain qui la lui a confiée. Voilà l'ordre primitif, que les sens ne connaissent pas, mais que la raison ne peut ignorer : ordre essentiellement juste, puisqu'il établit chaque être dans son rang essentiel; ordre par conséquent éternel, absolu, immuable, nous ne craignons point d'ajouter, indépendant de toute institution même divine, et en cela, bien loin de manquer au respect que nous devons à l'Être-Souverain, nous lui en rendons, au contraire, le plus signalé témoignage, puisqu'il est visible que nous ne pouvons lui conserver son rang et ses droits, sans maintenir l'ordre qui les lui donne dans la possession de son indépendance et de son immutabilité absolue.

Ainsi, manifestement, nous avons dans la morale un point fixe où il faut tout rapporter, l'ordre essentiel que nous apercevons entre les trois divers objets de nos connaissances, Dieu, l'esprit et le corps : c'est la première règle du beau dans les mœurs. Nous avons dit que la seconde est l'ordre

naturel ; je veux dire ce bel ordre que le Créateur a établi parmi les hommes. Voyons de quelle manière.

Jusqu'ici, Messieurs, je n'ai parlé qu'à l'esprit, en vous représentant les idées primitives de la raison sur le beau moral ; je vais parler au cœur, en vous rappelant les premiers sentiments de la nature, et comme, sans doute, il n'y a personne dans la compagnie qui ne se fasse la justice de s'en piquer, je me flatte que dans cet endroit vous m'entendrez encore mieux, ou du moins plus agréablement que lorsque nous étions dans ce monde intelligible, qui ne l'est pas trop au commun des hommes ; je rentre donc dans le sensible.

Il est évident que tous les hommes sont, de leur nature, parfaitement égaux, et, par conséquent, que, si le Créateur les avait formés tous ensemble, indépendamment les uns des autres, il n'y aurait point entre eux de subordination naturelle ; il n'y aurait dans cette hypothèse ni supérieurs ni inférieurs. Il y aurait peut-être des amis, mais point de sujets, point de maîtres, point de rang ni d'autorité légitime. Nous serions tous dans un parfait niveau de conditions, et chacun de nous composerait, à part, comme un petit État isolé, libre et indépendant, mais qui aurait aussi le malheur de se voir étranger à tout le reste du monde. Que fallait-il donc faire pour mettre parmi nous un ordre constant qui, sans détruire notre égalité naturelle, nous subordonnât néanmoins les uns aux autres par une loi efficace ?

On admire avec raison l'ordre qui règne dans les cieux, dans le cours majestueux et uniforme des étoiles fixes, qui nous cachent tant de rapidité sous une apparence de repos ; dans la marche libre des planètes, qui, malgré les erreurs inséparables d'une course vagabonde, ne sortent jamais de leurs rangs dans leurs plus grandes irrégularités. Mais, on me permettra de le dire, dans toutes ces merveilles du monde, si dignes de nos admirations, rien de comparable à l'ordre que le Créateur a établi parmi les hommes, et au moyen qu'il

a trouvé dans sa sagesse pour le maintenir malgré l'obstacle de notre égalité naturelle. C'est de les soumettre les uns aux autres par la loi la plus douce, la plus forte et la plus facile à reconnaître, qui est celle du sang et du sentiment. On ne découvre bien le fond des choses que lorsqu'on les examine dans leur naissance. Remontons à notre origine.

La plus ancienne des histoires, qui est aussi la plus incontestable, nous apprend [1] que Dieu a formé un premier homme pour être, après lui, le père commun de tout le genre humain ; c'est le principe de l'ordre que nous appelons naturel. Car, dès-lors, voilà nécessairement des rangs établis parmi les hommes : un père ; voilà un maître, un roi, mais dont l'empire est adouci par la tendresse paternelle : il y a des enfants ; voilà des sujets, mais dont la sujétion est tempérée par la douceur de l'affection filiale : ils ne lui naissent pas tous ensemble, mais successivement ; voilà un droit d'aînesse, et en général celui de l'âge qui nous inspire du respect et de la vénération : ces enfants lui en donnent d'autres ; voilà des familles distinguées, mais toutes unies entre elles par les tendres noms de frères, de sœurs, de proches : ces familles se multiplient ; voilà des peuples rassemblés sous divers chefs, mais tous encore subordonnés à un seul, qui, étant leur père commun, demeure toujours leur roi naturel : ces peuples s'étant encore multipliés de son vivant et sous son règne, qui fut de neuf cents ans entiers, couvrent enfin toute la surface de la terre ; voilà les hommes bien séparés : les uns demeurent sur la terre ferme, pendant que les autres vont, par colonies, peupler les îles de la mer.

Oui, voilà les hommes bien séparés, mais ils ne sont pas désunis : un sentiment secret, imprimé dans leur âme par les mains mêmes de la nature, les rapproche tous malgré la distance des lieux. L'histoire de notre première origine s'est perdue dans la mémoire de la plupart des peuples : mais la

[1] Gen. I. 27.

tradition s'en est conservée dans les cœurs. Nous la trouvons parmi les barbares, comme parmi les nations policées, et quand nous allons chez eux, ou qu'ils viennent chez nous, nous sentons profondément, surtout dans nos besoins ou dans les leurs, que nous ne pouvons nous empêcher de les reconnaître pour nos frères. Ce n'est pas une leçon que nous ayons apprise des philosophes : ce n'est pas une loi que nous ayons reçue des législateurs. Avant qu'il y eût des philosophes, il y avait des hommes, et avant qu'il y eût des législateurs, il y avait une loi d'humanité, un sentiment naturel et intime qui nous unissait tous. C'est un héritage que nous recevons en naissant du cœur de nos pères, et que notre sang porte, pour ainsi dire, empreint dans toute sa masse. La frénésie du libertinage le méconnaît quelquefois, je l'avoue ; la stupidité l'assoupit et l'endort ; le trouble des passions l'étouffe pour un temps ; la petitesse de certaines âmes le restreint dans les bornes d'une famille, d'un canton, d'une province, dans ce qu'on appelle sa patrie. Mais, j'en atteste ici toutes les consciences attentives, le premier moment lucide de la raison le reconnaît dans les plus libertins ; le premier reveil de la stupidité le découvre aux esprits les plus fermés à tout le reste ; le premier calme des passions lui rend la vie et sa vivacité naturelle; la première liberté que nous laissons à notre cœur de s'étendre au gré de ses désirs, il embrasse toute la nature humaine. Je me trouve aussitôt partout où il y a des hommes ; en Europe, en Asie, en Afrique, dans l'ancien et dans le nouveau monde. Je m'informe de leurs nouvelles, comme d'une partie de ma famille ; quelle est leur situation, leur manière de vivre, leur religion, leurs lois, leurs mœurs. Je ne distingue ni Européen, ni Asiatique, ni Grec, ni barbare, ni Français, ni Romain. Cette portion de matière que j'appelle mon corps, n'est que d'un pays : mon cœur voit partout des compatriotes, ou plutôt des proches, dont, à la vérité, je ne connais pas le degré du sang qui me les lie, mais dont je sens bien que je ne puis méconnaître la consanguinité.

Au reste, Messieurs, ce n'est point là un sentiment qui me soit particulier. Je n'en rougirais pas, quoique j'avoue que ma solitude me ferait peur. Mais je n'ai rien à craindre : c'est le sentiment général du cœur humain, fondé sur l'ordre primitif de la nature, et qui se déclare par mille traits lumineux dans toutes les histoires. On sait que Socrate, le plus sage des Grecs, regardait toute la terre comme sa patrie, parce qu'il y voyait partout des hommes. On sait que Sénèque, le prince de la philosophie romaine, veut [1] que nous regardions tous les peuples du monde comme nos concitoyens. D'autres philosophes nous demandent encore plus ; ils veulent que nous regardions tout le genre humain comme une seule et même famille. Que faut-il encore pour achever de convaincre les esprits les plus pyrrhoniens, qu'il y a dans tous les cœurs un sentiment général d'humanité, indépendant de l'éducation, de l'opinion, de toutes les institutions arbitraires des hommes? Voudraient-ils que nous leur fissions voir tous les peuples rassemblés, pour le croire? nous avons de quoi les satisfaire, ou du moins l'équivalent de la preuve qu'ils nous peuvent demander. Ce beau sentiment, qui embrasse tous les hommes dans le cœur de chaque homme en particulier, a été en effet solennellement reconnu dans une assemblée fameuse, que nous pouvons considérer comme les états-généraux de la nature humaine.

Saint Augustin rapporte, sur la foi de l'histoire, que la première fois qu'on entendit à Rome prononcer sur la scène ce beau vers de Terence : *Homo sum : humani nihil a me alienum puto*, « Je suis homme, et je ne puis regar- « der ni la personne d'un autre homme, ni ses intérêts, « comme étrangers : » il s'éleva dans l'amphithéâtre un applaudissement universel. Il ne se trouva pas un seul homme dans une assemblée si nombreuse, composée de Romains et des envoyés de toutes les nations déjà sou-

[1] Senec. *De Tranquill.* xiii, c. 1.

mises ou alliées à leur empire, qui ne parût sensiblement touché, attendri, pénétré. Or, que nous apprend un concert si unanime entre des peuples d'ailleurs si peu concertés, si différents d'opinions, de mœurs, d'éducation, d'intérêts? que dis-je, la plupart ennemis secrets, quelques-uns même déclarés? N'est-ce point là évidemment le cri de la nature, qui, dans ce moment d'audience que chacun donnait à la raison, en écoutant l'acteur, suspendait toutes les querelles particulières pour prononcer avec lui solennellement cette belle maxime, que tout homme est notre prochain, notre sang, notre frère. Votre cœur, Messieurs, à ce moment, l'entend aussi, sans doute, ce cri de la nature, qui rend un témoignage si glorieux à la sagesse de son auteur; ou si quelqu'un de la compagnie ne l'entendait pas, je lui permets de m'interrompre pour en faire sa confession publique; et après cela, peut-être, je lui dirais pourquoi il y est sourd.

Conclusion par conséquent évidente; que, de même qu'il y a dans nos esprits un ordre d'idées qui est la règle de nos devoirs essentiels par rapport aux trois genres d'êtres que nous connaissons dans l'univers, il y a aussi dans nos cœurs un ordre de sentiments, qui est la règle de nos devoirs naturels par rapport aux autres hommes, selon les divers degrés d'union ou d'affinité que la Providence nous a donnés avec eux.

Je sais, Messieurs, que ces premiers sentiments de la nature, quoique beaux, quoique délicieux même, quoiqu'ineffaçables de notre cœur, y trouvent néanmoins de cruels ennemis à combattre; je veux dire, des passions rebelles qui semblent nées pour le malheur du genre humain. C'est une contradiction, mais qui n'est que trop réelle. Toutes les passions humaines sont naturellement misanthropes, et ne tendent, si on les laissait faire, qu'à la destruction totale de l'homme. La colère en veut à sa vie, l'ambition à sa liberté, l'avarice à ses biens, l'envie à son mérite ou à ses succès; la plus basse de toutes, si basse que je n'ose la nommer, à

son honneur et à sa vertu. Il fallait donc un frein pour en arrêter la licence : il fallait armer les droits de l'ordre essentiel et de l'ordre naturel contre la fureur de leurs attaques. C'est ce qu'on a exécuté en leur opposant la barrière de l'ordre civil et politique : troisième règle du beau dans les mœurs, dont il nous reste à éclaircir l'idée.

Nous n'avons qu'à jeter les yeux sur la carte du monde moral, pour découvrir par toute la terre une étonnante inégalité dans les conditions humaines; les unes immédiatement ordonnées par la providence du Créateur; des grands et des petits, des riches et des pauvres, tels uniquement par le sort de leur naissance : les autres établies par la prudence des législateurs, pour maintenir chacun dans ses droits et dans ses devoirs; des princes, des magistrats, des officiers de toute espèce, préposés par les lois, ceux-ci pour veiller, ceux-là pour commander, d'autres pour exécuter : c'est ce que nous entendons par ordre civil et politique.

Il n'est pas question de le justifier à ceux qui auraient le malheur d'être mécontents de leur partage : il n'est jamais permis de demander à Dieu raison de ses ordonnances, et il n'est plus temps de la demander aux hommes. L'ordre est établi, nous ne le changerons pas, et nous aurons plutôt fait de nous y soumettre que de nous en plaindre. Mais de plus, sans demander ni à Dieu, ni aux hommes, raison de leur conduite, il n'est pas difficile de prouver que, dans l'état présent de la nature humaine, cette inégale distribution des biens et des rangs était absolument nécessaire, et que de là même il résulte dans l'univers une espèce de beauté qui compense, peut-être avec usure, le désordre apparent de l'inégalité des partages.

Que cette inégalité soit une suite nécessaire de l'état présent de la nature humaine, la preuve en saute aux yeux. Faites aujourd'hui, entre les hommes, le partage le plus égal et le plus géométrique des biens de la terre; l'inégalité s'y remettra demain par la violence des uns ou par la mau-

vaise économie des autres. Il faudrait ignorer trop parfaitement le monde pour en douter. De même, que l'on mette aujourd'hui tous les hommes dans un parfait niveau pour les rangs, ce niveau, dont la théorie paraît si agréable, se verra demain renversé dans la pratique par l'esprit de domination, qui saisira les plus forts pour s'élever sur la tête des plus faibles; ou par l'esprit d'adulation, qui prosternera toujours les plus faibles aux pieds des plus forts. En faut-il d'autres preuves que le malheur des États qui tombent dans l'anarchie par le mépris de l'ordre établi par les lois? Quelle confusion! quelle tyrannie sous le nom de protection des peuples! quelle servitude sous le nom de liberté! Il n'y a pas bien longtemps que nous en avions à nos portes un exemple qui a fait frémir toute l'Europe. L'égalité géométrique ne pouvant donc subsister entre les hommes, ni pour les biens, ni pour les rangs, que nous dicte la raison, notre propre intérêt, celui de nos concitoyens que nous ne devons jamais séparer du nôtre, sinon que pour nous rendre mutuellement heureux, il faut nous contenter de cette espèce d'égalité morale, qui consiste à maintenir chacun dans ses droits, dans son état héréditaire ou acquis, dans sa terre, dans sa maison, dans sa liberté naturelle, mais aussi dans la subordination nécessaire pour y maintenir les autres? C'est ainsi que les lois égalent tout le monde. Pouvons-nous sagement souhaiter d'être plus égaux?

Or, voilà le chef-d'œuvre de l'ordre civil et politique. Il remplace, par l'équité des lois, l'égalité des conditions. Il n'était pas possible de les mettre de niveau. Il a trouvé une balance pour les mettre du moins dans une espèce d'équilibre; et de là combien d'avantages, combien même d'agréments et de beautés ne voyons-nous pas naître dans la société civile! C'est de quoi il importe encore à notre bonheur de nous bien convaincre.

Avant qu'il y eût parmi les hommes un ordre établi par les lois, quelle était la face du monde? la violence, les rapines,

les assassinats. Représentons-nous tous les ravages que peut produire une armée de passions déchaînées. Nulle assurance pour la vie, nulle sauvegarde pour les biens, nul asile pour l'honneur. La force, qui a donné au lion l'empire sur les animaux, le donnait aussi sur les hommes au premier Nembroth qui se sentait assez puissant pour les subjuguer; c'est un fait attesté par toutes les histoires sacrées et profanes. Mais voici une barrière qui va arrêter le cours du désordre. Aussitôt que les hommes eurent inventé le remède des lois pour mettre la force à la raison, quand, pour les faire exécuter, on eut armé de la puissance du glaive un magistrat suprême, ici un roi, là un sénat, là un conseil populaire, car je ne décide point entre les diverses formes de gouvernement, en un mot quand on eut établi l'ordre civil pour rétablir dans ses droits celui de la nature, quel heureux changement de scène! La subordination succède à l'indépendance, la règle à la confusion, la justice à la force, la sûreté publique à l'inquiétude générale, le repos des particuliers aux alarmes continuelles, tout devient tranquille sous la protection des lois. Sous cette garantie, nous pouvons sans crainte voyager dans toutes les parties du monde habitable; dans les pays étrangers, sur la foi du droit des gens; et dans le nôtre, sur la foi des ordonnances royales; elles sont nos gardes pendant le jour, nos sentinelles pendant la nuit, nos escortes fidèles en tout temps et en tout lieu. En quelque endroit du royaume que je me transporte je vois partout le sceptre de mon roi, qui assure ma route, qui tient tout en respect, tout en paix, les laboureurs dans les campagnes, les artisans dans les villes, les marchands sur la mer, les voyageurs dans les forêts; il semble que toutes les passions soient désarmées. Le cœur peut bien encore en recevoir secrètement quelques impressions rebelles; mais le bras, retenu par la crainte, n'ose plus les servir à leur gré. Semblables à ces torrents qui coulent entre des montagnes, il faut qu'elles se resserrent dans leurs bords, ou s'il y en a quelqu'une qui déborde encore

malgré la digue des lois, un petit coup de sceptre vient qui la fait à l'instant rentrer dans son lit pour ne plus désoler que son propre terrain, ou du moins pour ne causer au dehors aucun ravage considérable.

Mais ce n'est là que l'extérieur de l'ordre civil et politique; pénétrons-en l'intérieur. Quel est le ressort secret qui maintient si constamment cet ordre dans une machine aussi composée qu'un État, et dans un si grand nombre d'États si différents, répandus dans le monde, les uns plus forts, les autres plus faibles; ceux-ci monarchiques, ceux-là républicains, tous naturellement satisfaits de leur partage, pourvu qu'on les laisse jouir en paix des biens que la nature ou l'habitude leur y fait trouver? C'est une des merveilles de la Providence, nécessaire pour empêcher les nations de se confondre ou de se détruire; une merveille d'autant plus admirable, que, depuis la dispersion des peuples, nous la voyons partout subsister comme d'elle-même et sans effort; je veux dire l'amour de la patrie; amour aussi naturel que l'amour de nous-mêmes et de nos parents, qui naît en nous par instinct, mais qui se confirme par la raison; qui s'accroît par l'habitude, mais qui se fortifie par la réflexion; qui s'établit d'abord par l'intérêt, mais qui se soutient par l'honneur et par la vertu; qui s'allume pour ainsi dire par le zèle pour sa propre maison, mais qui s'enflamme par celui des autels; qui réunit ainsi tous les motifs divins et humains pour nous lier ensemble inséparablement sous les idées les plus touchantes; les rois à leurs peuples, comme à leurs enfants, les peuples à leurs rois, comme à leurs pères; les peuples entre eux, comme les enfants d'une même famille. Car, en effet, ne sont-ce point là les idées que nous présente naturellement le nom de patrie? Un père, des enfants, une famille réunie sous la même autorité paternelle, il n'en fallait pas moins pour maintenir tous les États chacun dans ses bornes, pour les conserver entre eux dans ce bel équilibre, que la politique humaine chercherait en vain, si la nature ne

lui en fournissait le ressort et le point d'appui nécessaire dans l'amour de la patrie; enfin, pour tenir chaque peuple attaché au lieu de sa naissance, quoique souvent très-mal partagé des biens de la vie; à sa forme de gouvernement, quoique souvent très-dure; à ses lois et à ses coutumes, quoique souvent très-incommodes; il n'en fallait pas, dis-je, moins pour produire dans l'univers tous ces miracles de constance. Mais aussi, Messieurs, vous m'avouerez qu'il n'en faut pas davantage pour démontrer à tout esprit attentif que par là l'ordre civil, quoique arbitraire dans une infinité de ses règlements, rentre néanmoins dans l'ordre naturel, ou plutôt que l'ordre civil, pour mériter ce nom, ne doit être autre chose que l'ordre naturel armé par la force du pouvoir suprême pour se faire obéir.

Concluons en deux mots nos trois articles préliminaires. De même qu'il y a un ordre d'idées éternelles qui doit régler les jugements que nous portons des objets considérés en eux-mêmes par leur mérite absolu, et un ordre de sentiments naturels qui doit régler nos affections pour les autres hommes, par le mérite, si j'ose ainsi dire, du sang qui nous unit ensemble dans une source commune, il y a aussi un certain ordre d'égards civils qui doit régler nos devoirs extérieurs par le mérite du rang, de la condition ou de la place des personnes avec qui nous avons à vivre ou à traiter dans le monde.

Ces principes supposés, nous n'avons plus, comme nous l'avions promis, qu'à suivre le cours des conséquences pour y trouver la réponse à toutes les questions du beau moral; en quoi il consiste? combien il y en a de sortes? quel est en particulier le caractère propre qui les distingue? et, en général, quelle est la forme précise du beau dans les mœurs?

En quoi il consiste? On voit d'abord que c'est dans une constante, pleine et entière conformité du cœur, avec toutes les espèces d'ordre que nous avons distinguées.

Combien il y en a de sortes? Nous avons distingué trois

espèces d'ordre : un ordre essentiel, un ordre naturel, un ordre civil; d'où je conclus trois espèces de beau moral, un beau moral essentiel, un beau moral naturel, un beau moral civil.

Quel est en particulier le caractère qui les distingue? Il est encore évident que ces trois sortes de beau moral se doivent définir chacune par l'espèce d'ordre qui la dénomme. Le beau moral essentiel, conformité du cœur avec l'ordre essentiel, qui est la loi universelle de toutes les intelligences; le beau moral naturel, conformité du cœur avec l'ordre naturel, qui est la loi générale de toute la nature humaine; le beau moral civil, conformité du cœur avec l'ordre civil, qui est la loi commune de tous les peuples réunis dans un même corps de cité ou d'état.

Je suppose, Messieurs, que les principes généraux que nous avons d'abord établis, vous sont encore assez présents pour y voir tout d'un coup la preuve de mes réponses aux trois premières questions proposées. La dernière, qui est plus subtile, demande un examen plus profond. Il s'agit de savoir quelle est la forme précise du beau dans les mœurs? Je veux dire, pour mettre la question dans tout son jour, ce qui, dans les mœurs, dans les sentiments, dans les manières, dans les procédés, constitue le vrai honnête, le vrai décent, le vrai sublime, le vrai gracieux, en un mot, la vraie beauté morale de l'homme?

Pour satisfaire à toute sorte d'esprit, j'appuierai ma réponse, comme dans le premier Discours, sur une autorité respectable. C'est l'unité, dit saint Augustin, qui est la vraie forme du beau en tout genre de beauté. *Omnis porro pulchritudinis forma unitas est*[1]. Nous avons déjà adopté ce principe dans toute son étendue : nous croyons l'avoir suffisamment démontré du beau visible; faisons-en l'application au beau moral.

[1] S. Aug., *Ep.* 18, édit. pp. BB.

On peut considérer l'homme en deux états : seul ou en société. Il doit partout avoir ce qu'on appelle des mœurs. Voyons en quel sens il est vrai de dire que, dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, c'est toujours une espèce d'unité qui est la forme essentielle du beau.

Quand je dis que l'homme peut être considéré seul, je ne prétends pas que, dans cet état, il soit absolument sans société. Dans quelque solitude que nous puissions être, nous avons toujours à vivre avec Dieu et avec nous-mêmes; c'est-à-dire que, dans la retraite la plus sombre et la plus isolée, nous avons toujours un maître à contenter, un empire à gouverner sous ses ordres, un état à policer, des sujets à réduire; en un mot, un peuple de passions à mettre à la raison. Ce n'est point là être sans compagnie : c'est en avoir trop. Et l'auteur qui a dit que l'homme n'est jamais moins seul que lorsqu'il est seul, a dit peut-être plus qu'il ne voulait dire; car au lieu de ces belles pensées, avec lesquelles on suppose qu'il s'entretient dans la solitude, quelle est sa compagnie la plus ordinaire? Une imagination bizarre et impérieuse qui veut régner sur son esprit; des sens rebelles, qui entreprennent de gouverner sa raison; des humeurs sans règle qui le subjuguent tour à tour; des besoins qui crient toujours famine; des désirs plus inquiets encore que ses besoins; des idées fantastiques de gloire ou de bonheur, qui multiplient encore à l'infini et ses besoins et ses désirs; autant d'ennemis secrets, autant de partis contraires qui le divisent, et qui se divisent eux-mêmes pour le tirer chacun de son côté. Faut-il s'étonner que la plupart des hommes cherchent à s'éviter avec tant de soin? ils ne peuvent rentrer chez eux sans trouver la guerre, la sédition, la révolte; sans y voir toutes les horreurs et toute la difformité d'un État armé contre lui-même.

Voulez-vous faire succéder l'idée du beau à ce monstre de laideur? Mettez l'ordre dans cette multitude confuse de sentiments ennemis; que la raison commande à l'âme; que

l'âme reçoive la loi et la donne au corps; que le corps, docile, ne fasse jamais qu'obéir sans murmure, ou du moins sans révolte. Vous rétablirez aussitôt la subordination dans toutes les facultés de l'homme, dans ses affections, dans ses sentiments; la subordination y mettra l'accord, l'accord la décence, et le tout ensemble se trouvera ainsi réduit à une espèce d'unité où rien ne se contredit, où rien ne se dément. Or, par les principes du simple sens commun, n'est-ce point là, dans les mœurs de l'homme considéré seul, ce qu'on doit appeler grand, noble, sublime, beau; régner sur soi-même sous l'empire de la raison éternelle, qui est une et qui rend tout un?

Suivons l'homme dans la société. N'est-il pas évident que l'unité y doit faire encore la véritable beauté de ses mœurs? Que ses discours soient toujours d'accord avec sa pensée, sa conduite avec ses maximes, ses maximes avec le bon sens, son air et ses manières avec son état, avec sa naissance, avec son âge, avec la place qu'il tient dans le monde; quelle estime aussitôt ne concevons-nous pas pour sa personne? Tout y plaît, parce que tout y convient; tout y plaît, parce que tout y est un. Et par la raison des contraires, quel mépris ne sentons-nous pas naître, sans égard ni au rang, ni à la naissance, ni même quelquefois au mérite personnel, à la vue de ces gens qui paraissent toujours en contraste et en opposition avec eux-mêmes? Quand nous voyons, par exemple, un air cavalier dans un homme d'église, un air de soldat dans un homme de robe, un air de magistrat dans un homme d'épée, un air de village dans un courtisan, un air de cour dans un anachorète, un air de Caton dans un jeune homme, un air de petit-maître dans un vieillard; en un mot, un air de masque sur un visage. On ne peut s'empêcher d'en rire; pourquoi? Nous cherchions un homme, et nous en trouvons deux sous la même tête, et toujours deux hommes qui ne conviennent pas. C'est ce qui fait le ridicule; assortiment bizarre qui est toujours diamétralement opposé au

beau dans les mœurs. Il n'est peut-être pas impossible de les avoir bonnes avec ce défaut ; mais il est certain qu'on ne peut les avoir belles, tandis que la contrariété de la personne et du personnage rompra, pour ainsi dire, l'unité de l'homme par leur opposition indécente : c'est un principe incontestable du bon sens.

Des manières, je passe aux procédés. N'est-ce pas encore par cette règle de l'unité, partout nécessaire pour la beauté des mœurs, que nous mesurons naturellement l'estime ou le mépris, l'amour ou la haine, la louange ou le blâme des diverses conduites que nous voyons tenir aux hommes dans la société? Car, pour n'alléguer que des exemples très-communs, pourquoi la justice, qui, sans acception de personnes, rend à chacun ses droits, nous paraît-elle une si belle vertu? C'est qu'en jugeant ainsi toutes les conditions par l'équité de la même loi, elle nous fait souvenir agréablement que nous sommes tous égaux, tous un par nature. Pourquoi, au contraire, un procédé injuste et inique nous paraît-il si révoltant? Il rompt ce nœud d'équité qui nous réunissait tous malgré la distance de nos fortunes. Pourquoi la modération est-elle dans le monde si généralement estimée? C'est qu'elle nous fait voir des hommes qui tiennent à la société plus qu'à eux-mêmes. Pourquoi, au contraire, les humeurs intolérantes et emportées sont-elles partout en horreur? Elles sont toujours prêtes à faire schisme avec tout l'univers. Pourquoi sommes-nous si charmés de la politesse des grands qui savent, par bonté, descendre jusqu'aux plus petits? C'est qu'elle rend témoignage à l'unité de la nature. Pourquoi, au contraire, a-t-on tant de mépris pour la fierté de quelques nouveaux nobles, qui, à peine sortis de la roture, se croient déjà au rang des demi-dieux? C'est que par là il semble qu'ils renoncent à la communion de l'espèce humaine. Pourquoi l'amitié entre les proches nous offre-t-elle une idée si agréable? C'est que nous aimons à voir l'union naturelle du sang ratifiée par le choix du cœur. Pourquoi,

au contraire, tient-on pour des monstres, des frères ennemis, des enfants ingrats, des parents dénaturés? C'est que la nature ne peut, sans horreur, voir désunis des cœurs où circule le même sang. Pourquoi tous les siècles ont-ils donné tant d'éloges aux amateurs de la patrie, à un Machabée qui s'immola pour la liberté de son peuple; à un Codrus et à un Décius qui se dévouèrent à la mort pour le salut de leur armée? Ils conservèrent, en mourant, l'unité du corps dont ils avaient l'honneur d'être membres. Pourquoi, au contraire, détestons-nous les rois tyrans, les ministres brouillons, tous les gens de parti et de cabale? Ils déchirent un corps dont ils devaient maintenir l'intégrité aux dépens de leur propre vie. Pourquoi, au seul nom de la paix que notre grand monarque vient de nous procurer [1], voyons-nous la joie partout répandue? Elle nous annonce l'union et la concorde. Mais, au contraire, pourquoi la guerre la plus juste nous paraît-elle toujours un fléau si terrible? Elle rompt l'unité du genre humain.

Il me serait aisé de pousser plus loin cette induction, en citant l'un après l'autre tous les jugements de la nature, pour démontrer le grand principe que nous avons adopté de saint Augustin : *Que dans le moral, comme dans le physique, c'est toujours une espèce d'unité qui constitue la forme du beau.* Mais je crois en avoir assez dit, et je finis en rassemblant tous les traits du beau moral dans une peinture sensible que j'emprunte d'un ancien philosophe, pour faire voir que tout ce que j'en ai dit de plus fort ne passe pas les lumières de la raison naturelle. On reconnaîtra aisément Sénèque à sa manière de peindre, forte, vive, noble, hardie, qui va quelquefois au delà du but, mais qu'il est facile d'y ramener.

Voulons-nous, dit-il, nous tirer de cette bassesse de mœurs si commune dans le monde [2]? Élevons d'abord nos idées.

[1] En 1736.

[2] SEN., *De Otio Sap.*, c. 31.

Considérons-nous dans l'univers comme habitant deux grandes républiques : l'une immense et véritablement publique, celle qui embrasse tous les êtres sociables, Dieu et les hommes; l'autre, plus bornée dans son contour, celle où la Providence nous a pour ainsi dire inscrits et incorporés par le sort de notre naissance : *Duas animo respublicas complectamur : alteram magnam et vere publicam, qua Dii atque homines continentur : alteram cui nos adscripsit conditio nascendi.* C'est dans ce point de vue que tout l'ordre de mes devoirs se présente à mon cœur sous la forme la plus aimable : je les vois, je les veux suivre. Et premièrement, dans cette république universelle qui embrasse tous les êtres sociables, Dieu à la tête, je veux désormais me le représenter sans cesse au-dessus de moi, au dedans et partout à mes côtés, veillant nuit et jour sur mes pensées, sur mes discours, sur toutes mes démarches. *Præsides Deos supra me, circa me, stare sciam, factorum, dictorumque censores*[1]. Dans la république générale des hommes, je n'oublierai jamais que je suis né pour eux, rendant même grâces à l'Auteur de la nature d'une si glorieuse destination, de m'avoir fait pour tout le monde, et tout le monde pour moi. *Ego sic vivam, quasi me sciam aliis natum, et naturæ rerum hoc nomine gratias agam : unum me donavit omnibus; uni mihi omnes.* Dans la république particulière, où la Providence m'a placé dans le monde, je n'aurai rien à moi qui ne soit à mes concitoyens. Sans ambition, sans envie, je verrai leurs terres dans l'abondance avec le même plaisir que les miennes propres, et je regarderai toujours les miennes comme une espèce de commune dont je ne me réserverai que le soin de la faire valoir à leur profit. *Ego terras omnes tanquam meas videbo, meas tanquam omnium.* Surtout en garde contre tout esprit de ligue, de secte ou de parti, je n'épouserai jamais sans réserve, ni tous les intérêts, ni tous les sentiments

[1] *De Vita beata*, c. 20.

d'aucune société, bien moins d'aucune personne particulière. S'attacher ainsi aux uns à l'exclusion des autres, ce n'est pas union ni concorde, c'est faction et cabale. *Sententiam si quis unius sequitur, non id vitæ, sed factionis est*[1]. Dans le commerce ordinaire de la vie civile, sensible à l'amitié, incapable de haine, complaisant pour mes amis, je serai toujours prêt à faire le premier pas, ou pour nous unir plus étroitement, ou pour nous réunir plus promptement. *Ego amicis jucundus, inimicis mitis et facilis, exorabor antequam roger.* Dans le plus secret de ma maison, je regarderai tout ce que je fais sous les yeux de ma conscience, comme ayant tout le public pour spectateur. *Populo teste fieri credam quidquid me conscio faciam.* Maître de mes sens, je me garderai bien de partager avec eux l'empire de mon cœur. Suis-je donc né pour être l'esclave de mon corps? *Major sum, et ad majora genitus, quam ut mancipium sim corporis mei*[2]. Dans la fâcheuse nécessité de conserver un sujet rebelle, je songerai moins à satisfaire ses désirs qu'à les apaiser, jamais à les assouvir. *Edendi erit bibendique finis desideria naturæ restinguere, non implere*[3]. Laborieux et infatigable, je le soumettrai aux plus grands travaux, en soutenant sa faiblesse par mon courage. *Laboribus, quanticumque erunt, parebo, animo fulciens corpus.* Et quand la Providence me viendra redemander la vie qu'elle m'a donnée, je tâcherai, par le bon usage de ses dons, de la lui rendre meilleure que je ne l'avais reçue, en prenant tout l'univers à témoin que, si je n'ai point été vertueux, j'ai du moins aimé la vertu; que j'ai rempli mes jours d'occupations utiles, et qu'en conservant ma liberté, j'ai toujours eu soin de respecter celle des autres. *Quandoque autem natura spiritum repetet, testatus exibo, bonam me conscientiam amasse, bona studia : nullius per me libertatem imminutam, minime meam.*

[1] *De Otio Sap.*, c. 30.
[2] *Ep.* 6, 5.
[3] *De Vita beata*, c. 20, etc.

C'est, Messieurs, l'idée qu'avait du beau dans les mœurs un philosophe qui n'avait pour guide que le bon sens naturel, et encore bien obscurci par les ténèbres de son siècle. Quelle doit être la nôtre, avec des lumières infiniment supérieures à celles de la philosophie païenne? Mais enfin, me dira-t-on, qui la pourra remplir cette grande idée? On me permettra de répondre qu'il me suffit d'avoir prouvé que le beau moral est une conquête proposée à tout le monde par l'Auteur de la nature. Facile ou difficile, ce n'est pas de quoi il s'agit : nous la devons entreprendre chacun en personne, tous en corps. L'ordre en est porté, la loi est générale; et quand elle pourrait avoir des exceptions, vous m'avouerez, Messieurs, que ce ne serait pas pour une académie de belles-lettres, à qui rien ne convient mieux que d'être en même temps une académie de belles mœurs.

TROISIÈME DISCOURS.

Sur le beau dans les pièces d'esprit.

MESSIEURS,

Après le beau dans les mœurs, dont j'ai eu l'honneur de vous parler dans le discours précédent, il n'est point de sujet plus digne de l'attention d'une académie que celui où l'ordre des matières me conduit aujourd'hui tout naturellement; je veux dire le beau dans les pièces d'esprit. Vous savez, Messieurs, que c'est là ce que le public attend de vous. On peut supporter le médiocre dans les autres personnes qui se mêlent de parler ou d'écrire, surtout en certains genres et en certaines circonstances. On ne leur demande que le bon et le solide dans un discours d'affaires, dans un plaidoyer, dans un sermon devant le peuple, dans une apologie nécessaire, *dans un journal*, dans un mémoire, et pourvu qu'ils y évi-

tent les défauts trop palpables de style ou de langage, on leur passe tout le reste sans difficulté; on demande plus à un académicien. Ce titre, qui annonce un homme tiré de la foule des gens de lettres, est comme un engagement public et solennel de sortir des voies communes. On veut que dans ses ouvrages il porte le bon jusqu'à l'excellent; on veut qu'il sache orner le solide, allier les grâces avec le bon sens, parer la science, polir l'érudition, s'élever, descendre, marcher terre à terre ou prendre l'essor, selon la nature des sujets; en un mot, Messieurs, le public s'obstine à vous demander du beau dans toutes vos productions académiques; le fait est certain.

La question est de savoir quel est l'objet de sa demande; ce qu'il entend, ou plutôt, pour traiter la matière à fond, ce qu'on doit entendre par ce qu'on appelle beau dans les ouvrages d'esprit, quelle en est la nature en général, combien il y en a de sortes, à quels traits on les peut reconnaître pour les distribuer chacune dans sa classe particulière, enfin quelle est la forme précise du beau dans le total d'une composition.

Voilà bien de la matière pour un seul discours; mais je parle dans une académie dont la pénétration m'épargnera la longueur des raisonnements, et dont l'érudition suppléera sans peine à la multitude des autorités qui me seraient peut-être nécessaires partout ailleurs pour appuyer mes raisons.

D'abord, en général, quelle est la nature du beau dans les pièces d'esprit? est-ce quelque chose d'absolu qui ait droit de nous plaire par son propre fonds, ou seulement quelque chose de relatif aux dispositions particulières que nous apportons à les lire ou à les entendre!

Ne soyez pas surpris, Messieurs, de me voir débuter par un doute, qui très-certainement n'en est pas un pour vous; mais vous ne pouvez ignorer que dans la république des lettres, comme partout ailleurs, il y a des gens qui, à l'exemple *des anciens* sceptiques, regardent le beau spi-

rituel dont nous parlons comme une affaire de pur goût et de pur sentiment; ils entreprennent même quelquefois de le prouver à leur maniere. Certains ouvrages de poésie ou d'éloquence qui paraissent beaux dans un siècle ne le paraissent pas toujours dans un autre; ce qui plaît en Italie ou en Espagne, déplaît en France assez communément; et, sans sortir de chez nous, il n'est pas rare qu'un orateur ou un poëte qui charmait la province va échouer à Paris; que ce qui a succès à Paris, tombe à la cour; que la cour elle-même se trouve partagée sur le mérite d'un auteur; ou, ce qui est encore plus étrange, qu'elle varie à son égard d'un jour à l'autre, lui donnant aujourd'hui son approbation, la retirant demain, selon le vent qui regne à Versailles ou à Fontainebleau. Nos divers âges, nos caractères particuliers, nos humeurs, nos situations différentes, nos partis, nos intérêts, autres sources intarissables de variations et de variétés dans les jugements que nous portons des ouvrages d'esprit.

Or de là, concluent nos modernes pyrrhoniens, ne s'ensuit-il pas que la beauté de ces sortes d'ouvrages n'a rien de fixe et d'absolu? que tout ce qui plaît est beau par rapport à ceux qui le jugent tel, et par conséquent que, dès là qu'il cesse de plaire, il cesse d'être beau, non par aucun changement qui arrive dans sa nature, mais par celui qui arrive dans nos opinions et dans nos sentiments? d'où ils inférent, sans façon, que nous devons étendre à tout le proverbe ordinaire : Qu'*il ne faut pas disputer des goûts*.

La vanité des auteurs médiocres et la présomption des lecteurs superficiels sont assurément bien obligées à ces Messieurs de leur donner un moyen si facile d'être toujours contents d'eux-mêmes : ceux-là de leurs ouvrages, et ceux-ci de leurs jugements. Mais, dussent-ils tous me traiter d'assassin, comme ce fou d'Athenes traita ceux qui l'avaient guéri d'une illusion agréable, il faut essayer de les tromper en définissant ce qu'ils affectent de laisser toujours indéfini, en distinguant ce qu'ils ne manquent jamais de confondre, et en les

rappelant, s'il est possible, aux premiers principes du bon sens.

J'appelle *beau*, dans un ouvrage d'esprit, non pas ce qui plaît au premier coup d'œil de l'imagination dans certaines dispositions particulières des facultés de l'âme ou des organes du corps, mais ce qui a droit de plaire à la raison et à la réflexion par son excellence propre, par sa lumière ou par sa justesse, et, si l'on me permet ce terme, par son agrément intrinsèque.

C'est l'idée générale du beau spirituel dont il est question. Rendons-la plus sensible en la développant.

Je distingue ici, comme dans les deux premiers discours, trois sortes de beau : un beau essentiel, qui plaît à l'esprit pur, indépendamment de toute institution, même divine; un beau naturel, qui plaît à l'esprit en tant qu'uni au corps, indépendamment de nos opinions et de nos goûts, mais avec une dépendance nécessaire des lois du Créateur, qui sont l'ordre de la nature; un beau arbitraire, si j'ose ainsi parler, ou, si l'on veut, un beau artificiel, qui plaît à l'esprit par l'observation de certaines règles que les sages de la république des lettres ont établies sur la raison et sur l'expérience pour nous diriger dans nos compositions.

Il s'agit de représenter en détail ces trois sortes de beau spirituel chacune par les traits propres qui la caractérisent. C'est, Messieurs, ce que nous allons essayer de faire, mais en comptant toujours, s'il vous plaît, sur votre pénétration pour éviter les longueurs dans une matière déjà si étendue.

Premièrement, quel est le beau spirituel, primitif et original que nous disons être essentiel à une pièce d'esprit, à un discours, à un poëme, à une histoire, à tout ouvrage qui veut plaire à des hommes raisonnables? Pour en découvrir le véritable caractère avec ses principaux traits, oublions pour un moment nos goûts particuliers, capricieux et bizarres comme les humeurs qui les font naître; changeants et variables, selon les temps et les lieux; souvent qui se contre-

disent, et par conséquent qui ne décident rien. Consultons le goût général, fondé sur l'essence même de l'esprit humain, gravé dans tous les cœurs, non par une institution arbitraire, mais par la nécessité de la nature, et par conséquent sûr et infaillible dans ses divisions. Suivez-moi, s'il vous plaît, dans la courte analyse que nous en allons faire.

Un orateur nous parle de vive voix, un auteur nous parle par écrit; le premier adresse la parole au public, le second l'adresse non-seulement au public, mais encore à la postérité; que doivent-ils faire l'un et l'autre pour mériter les suffrages d'un auditoire si respectable? que leur a-t-on demandé dans tous les temps depuis la naissance des lettres jusqu'à nos jours? que leur a-t-on demandé dans toutes les nations, depuis les extrémités de l'Orient, qui a vu naître l'éloquence, jusqu'à celles de l'Occident, qui l'a vue portée à sa perfection? et aujourd'hui encore, qu'est-ce que toute la terre leur demande, comme par le cri général de la raison?

La vérité, l'ordre, l'honnête et le décent, voilà, Messieurs (je ne crains pas d'en être jamais démenti par le bon goût), voilà le beau essentiel que nous cherchons tout naturellement dans un ouvrage d'esprit : la *vérité*, parce que la parole n'est instituée que pour en être l'interprète, pour la dire, pour l'éclaircir, pour la faire passer d'un esprit à l'autre comme une lumière qui doit être commune à tous les hommes; l'*ordre*, parce qu'il y en a un entre les vérités; d'où il s'ensuit que l'ordre est absolument nécessaire dans un discours pour les mettre chacune dans son vrai point de vue, en sorte que les premières éclairent les suivantes, et que celles-ci, à leur tour, donnent aux premières, par leur suite naturelle, une espèce de nouvel éclat; l'*honnête*, je veux dire ici le respect pour la religion et pour la pudeur; parce qu'il est certain, comme nous l'avons fait voir en parlant du beau moral, que nous portons tous dans l'âme un sentiment d'honneur composé de ces deux vertus, qui s'offense nécessairement de tout ce qui les blesse; règle indispensable que les

païens mêmes ont reconnue : Platon, dans son fameux Dialogue du Beau dans le discours; Longin, dans son admirable Traité du Sublime; Cicéron, Quintilien, Sénèque, dans leurs Réflexions sur l'Art oratoire. Ces grands génies, par un concert unanime, que la raison seule peut avoir formé entre eux, nous donnent pour un précepte essentiel d'éloquence, de parler toujours de la Divinité avec respect, et de parler toujours aux hommes avec pudeur et modestie. Nous comprenons, dit Quintilien, sous le nom d'honnête, la justice, la religion, la piété et autres vertus semblables. *Nos justum, pium, religiosum, cæteraque his similia honesto complectimur*[1]. Et Sénèque y comprenait si scrupuleusement la pudeur dans les paroles, qu'il veut que l'orateur se résolve plutôt à perdre quelques-uns des avantages de sa cause que de manquer à cette règle de l'honnêteté publique[2] : *Satius est quædam causæ detrimento tacere, quam verecundiæ damno dicere;* enfin le *décent*, qui suppose toujours l'*honnête*, mais qui embrasse un plus grand terrain ; quatrième trait du beau essentiel, absolument nécessaire à un ouvrage d'esprit pour contenter le goût du bon sens; car en effet, dites-moi, Messieurs, le moyen qu'un homme qui entreprend de parler au public puisse réussir à lui plaire, s'il ignore les bienséances, les égards, ce qu'il doit aux temps, aux lieux, à la nature de son sujet, à son état ou à son caractère, à celui des personnes qui l'écoutent, à leur qualité ou à leur rang, surtout à leur raison, qui, dans le moment, va juger de son cœur par ses paroles; en un mot, s'il oublie dans son discours cette noble décence qui relève tout par sa grâce naturelle, qui plaît par elle-même, et dont le plus grand maître d'éloquence[3] qui ait jamais été, a fait expressément la loi capitale de son art : *Caput artis, dicere.*

Mais qu'avons-nous besoin, Messieurs, de citations et

[1] Quintil., lib. II, c. 4.
[2] Sen, l. I, *Controv.* 2.
[3] Cicéron.

d'autorités pour nous convaincre de ce premier principe du sens commun, que la vérité, l'ordre et le décent sont des beautés essentielles à un ouvrage d'esprit? Sans donc insister davantage sur un article si évident, je passe à un autre genre de beau spirituel, qui n'est pas tout à fait si nécessaire dans une composition, mais qui n'est pas moins indépendant de nos opinions et de nos goûts. C'est celui que nous avons appelé *beau naturel;* je m'explique.

Si nous n'avions pour auditeurs que de pures intelligences, ou du moins des hommes plus raisonnables que sensibles, nous n'aurions, pour les satisfaire, qu'à leur exposer la vérité toute simple; elle aurait par elle-même de quoi les charmer par sa lumière, par l'ordre des principes qui la démontrent, ou par celui des conséquences qui en naissent toujours en foule, comme les rayons du soleil. C'est la seule beauté que l'on demande à un ouvrage de mathématiques; mais dans la plupart de nos discours, nous avons à parler à des hommes bien plus sensibles que raisonnables, qui ne veulent rien entendre que ce qu'ils peuvent imaginer; qui croient ne rien connaître que ce qu'ils peuvent sentir; qui ne se laissent persuader que par des mouvements qui les transportent; en un mot, à des hommes qui se dégoûtent bientôt d'un discours qui ne dit rien à l'imagination ni au cœur.

Quoique peut-être il serait à souhaiter que notre goût fût un peu plus dégagé du commerce des sens, j'avoue que cette disposition ne m'étonne pas. L'imagination et le cœur sont des facultés aussi naturelles à l'homme que l'esprit et la raison; il a même pour elles une prédilection qui n'est que trop marquée. Peut-on espérer de lui plaire sans leur présenter le genre de beau qui leur convient, soit à chacune en particulier, soit au composé qui résulte de leur assemblage?

Il faut donc, dans un discours, non-seulement dire la vérité pour contenter l'esprit, il faut la revêtir d'images pour mettre l'imagination dans ses intérêts, l'accompagner de sentiments pour la faire goûter au cœur, l'animer par des

mouvements convenables pour l'introduire dans l'âme avec plus de force. Ainsi, le beau que nous appelons naturel, parce qu'il est fondé sur la constitution même de notre nature, se divise en trois espèces particulières qu'il faut bien distinguer; le beau dans les images, le beau dans les sentiments, le beau dans les mouvements. C'est ce que nous allons tâcher d'éclaircir, non par des exemples, qui nous mèneraient trop loin, et qui n'en donneraient encore que des idées bien courtes, mais en remontant aux principes généraux de la raison et du bon goût.

Que les images soient un agrément nécessaire dans un discours d'éloquence ou de poésie, cela est indubitable; elles nous mettent sous les yeux les objets dont on nous parle; elles y arrêtent la vue de l'esprit; elles soutiennent l'attention; elles préviennent le dégoût; et ce n'est pas sans raison qu'on a dit que tout auteur doit être peintre. Mais en quoi consiste leur véritable beauté? J'en appelle encore ici au goût général. Nous aimons tous dans les peintures le grand et le gracieux : le grand, qui nous élève, et le gracieux, qui nous attache. Voulez-vous donc faire des discours qui soient assurés de nous plaire? notre imagination est naturellement vaste; présentez-lui de grandes images. Elle ne peut souffrir des portraits secs et durs; présentez-lui des images gracieuses. Que du moins l'un ou l'autre, le grand ou le gracieux, paraisse toujours dans vos tableaux. Mais si vous trouviez le secret de les y rassembler quelquefois tous deux, le grand dans le gracieux et le gracieux dans le grand, voilà le beau complet des images.

Les sentiments ne sont pas toujours si nécessaires dans une composition : il y a des matières qui n'en sont pas susceptibles; mais quand ils peuvent y avoir lieu, comme dans un discours de religion ou de morale, dans un poëme, dans une histoire, quelles sont les qualités qui en forment le vrai beau? Consultons toujours notre oracle infaillible du goût intime de la nature. N'est-il pas vrai que, dans les sentiments,

on ne peut souffrir le bas et le grossier, qu'on aime au contraire le noble et le fin ou le délicat? N'est-il pas vrai que c'est là notre pente naturelle? Il n'y a point de cœur humain qui osât m'en dédire. Un sentiment noble et généreux nous rend un témoignage agréable de la supériorité de notre âme aux choses basses et terrestres. Un sentiment fin et délicat nous donne un plaisir pur, qui nous saisit sans nous troubler, qui nous pénètre sans nous confondre. La conclusion est évidente : que la noblesse ou la délicatesse doit régner dans tous les discours que nous adressons à des hommes; ou plutôt, si la matière le comporte, l'un et l'autre ensemble. C'est, dans les sentiments, tout le beau que l'on peut souhaiter.

Que dirons-nous des mouvements qu'on appelle pathétiques, c'est-à-dire des sentiments vifs et animés, suivis et poussés, si j'ose ainsi dire, avec une espèce de transport spirituel pour émouvoir l'âme d'un auditeur ou d'un spectateur, par rapport aux objets qu'on lui présente? On voit assez que des mouvements de cette nature ne doivent guère paraître que dans les pièces dramatiques, ou qui tiennent de ce genre par les circonstances, dans un discours adressé à un vaste auditoire, dans une ouverture d'états, dans une rentrée de parlement, dans une cause illustre plaidée en plein sénat; en un mot, sur les grands théâtres de l'éloquence ou de la poésie. Mais alors quelle est l'espèce de beau qui les doit animer? C'est encore au goût général de la nature à nous décider là-dessus. Or, naturellement, qu'est-ce que nous admirons, qu'est-ce que nous aimons dans ces mouvements du discours que nous appelons pathétiques? Je réponds, sur la foi de l'expérience universelle : c'est le fort et le tendre, deux espèces de pathétique qui sont évidemment les deux grands mobiles du cœur humain. Le fort nous réveille, nous applique, nous détermine; le tendre nous attire, nous engage, nous fait déterminer par nous-mêmes. Le fort nous subjugue, pour ainsi dire, par

la voie des armes; le tendre nous sollicite, nous gagne, nous prend par intelligence et par composition. Le fort entre dans notre âme en conquérant, et comme par la brèche; le tendre se présente devant la place comme un roi débonnaire, qui n'a qu'à se montrer pour se faire ouvrir les portes. Je ne décide pas, entre ces deux genres de mouvements pathétiques, lequel répand plus de beauté dans un discours; je dirai seulement que, pour leur imprimer ce merveilleux qui nous enlève dans certains auteurs, surtout dans les anciens, grecs et romains, vainement irons-nous implorer le secours de l'art. Le grand art, et le seul art, est de savoir se mettre dans les situations d'esprit et de cœur qui les enfantent pour ainsi dire sans douleur et sans effort du sein de la nature. Autrement, je vous le déclare, tous vos mouvements les mieux figurés ne seraient à mes yeux que des convulsions de rhéteurs qui me glaceraient au lieu de m'enflammer; des grimaces de comédiens qui me feraient rire, ou des emportements d'énergumènes qui me feraient horreur. En un mot, ils doivent naître, comme nous l'avons déjà insinué, d'un certain transport de l'âme qu'on appelle feu, enthousiasme, fureur divine, sans laquelle, disent les maîtres de l'art, il n'y eut jamais ni véritable éloquence, ni véritable poésie. Tel est le beau que nous concevons dans les mouvements qui doivent animer un auteur dans la composition.

Je parcours, Messieurs, ces matières plutôt que je ne les traite, sans m'arrêter à prouver des choses que tout le monde sent. Mais nous ne devons pas oublier une observation importante. Afin que les images, les sentiments, les mouvements pathétiques forment dans un ouvrage d'esprit un beau véritable, il faut qu'ils y conviennent; il faut que ces ornements naturels du discours se trouvent appliqués sur un fond qui en soit digne, ou du moins qui n'en soit pas indigne par quelque difformité choquante; car certainement l'Auteur de la nature n'a point formé les grâces pour parer la laideur. C'est un principe incontestable, et la con-

séquence que j'en veux tirer ne l'est pas moins. Le beau essentiel du discours, dont nous avons d'abord parlé, doit donc être indispensablement le fond du beau naturel dont nous parlons. La vérité, l'ordre, l'honnête et le décent sont des beautés nécessaires que les images, les sentiments, les mouvements pathétiques ne doivent jamais perdre de vue. Or, je le demande, que s'ensuit-il de là? Nos principes sont établis, ne craignons pas de conclure. Donc, à proprement parler, les images ne sont belles dans un discours qu'autant qu'elles parent la vérité; les sentiments n'y sont beaux qu'autant qu'ils ont pour objet la vertu. Et si vous y employez les mouvements pathétiques pour nous porter ailleurs qu'à ces deux fins essentielles de l'homme, c'est, pour ne rien dire de plus fort, un ornement déplacé qui ne choque pas moins le bon goût que le bon sens et les bonnes mœurs. Cette conclusion n'est-elle pas d'une évidence palpable?

Que certains auteurs du temps, orateurs, poëtes, historiens, philosophes même, si l'on veut, se fassent tant qu'il leur plaira d'autres maximes du bon goût; qu'ils aillent choisir, pour le fond de leurs ouvrages, des erreurs impies ou des vices infâmes, des contes libertins ou des chroniques scandaleuses, des médisances cruelles ou des calomnies controuvées pour noircir la vertu; que sur ce fond hideux ils répandent les fleurs à pleines mains; qu'ils en relèvent la difformité par les plus belles couleurs; qu'ils y étalent tous les ornements du discours, les images les plus gracieuses, les sentiments les plus doux, les mouvements les plus forts, les figures les plus brillantes, les tours les plus fins, les termes les plus délicats; la raison et l'honneur qui entrent certainement dans l'idée totale du bon goût, réclameront toujours contre cet assemblage. On dira toujours, partout où il y aura une étincelle de sens commun, que tant de parures siéent mal avec la laideur, que le fond gâte la broderie, et que la matière dégrade la forme. En vain des esprits stupides ou corrompus nous vanteront la belle surface

dont l'auteur sait envelopper ses infamies : son masque est trop transparent pour cacher sa honte. On découvrira toujours au travers et la fausseté de son esprit et la corruption de son cœur, et par conséquent la dépravation de son goût. On louera peut-être ses talents naturels, mais avec tout le mépris que mérite sa personne par un abus si abominable des dons de la nature. Et en effet, j'en atteste le bon sens, quel mépris ne mérite pas l'impertinence d'un homme qui s'applique à orner des monstres? N'est-ce pas visiblement (qu'on me permette cette comparaison pour égayer un peu la matière), n'est-ce pas visiblement tomber dans le ridicule de ces personnes laides et disgraciées, qui, n'ayant point par elles-mêmes de quoi plaire, se parent d'habits somptueux, magnifiques, brillants, pour attirer du moins par là les regards du monde. Mais qu'arrive-t-il? Elles ont le malheur d'y réussir; elles se font regarder : on admire la parure et on méprise la personne. Combien d'auteurs, qui courent le monde, ont éprouvé le même sort en ornant des laideurs d'une autre espèce? Je vous laisse, Messieurs, à faire les applications, et je reprends la suite de notre division du beau spirituel.

Des trois espèces générales que nous en avons distinguées, les deux premières, le beau essentiel et le beau naturel sont, si je ne me trompe, suffisamment éclaircies. Reste la troisième, que nous appelons beau arbitraire, parce qu'elle dépend en partie de l'institution des hommes, des règles du discours qu'ils ont établies, du génie des langues, du goût des peuples, et plus encore des talents particuliers des auteurs. C'est proprement la beauté qui, dans un ouvrage d'esprit, résulte de l'agrément des paroles.

Pour nous en former une idée plus nette et plus étendue, je distingue dans le corps du discours trois choses qui en sont comme les éléments : l'expression, le tour et le style; l'expression, qui rend notre pensée; le tour, qui lui donne une certaine forme; et le style, qui la développe pour la

mettre dans les différents jours qu'elle demande par rapport à notre dessein. On voit déjà que ces trois éléments du discours y doivent avoir chacune sa beauté propre ; il s'agit de la faire connaître dans le détail, cette beauté propre de l'expression, du tour et du style. Suivons toujours les principes de la nature.

On ne parle que pour se faire entendre ; la première beauté de l'expression doit donc être la clarté : c'est elle qui porte nos pensées dans l'esprit des autres avec toute la fidélité que demande le commerce de la parole. Il y a même des sciences, comme les mathématiques, l'histoire, la philosophie, qui n'exigent dans les termes que cette seule beauté ; mais il y a aussi des sujets où les personnes d'esprit (et qui est-ce aujourd'hui qui ne s'en pique pas ?) ne peuvent souffrir qu'on leur parle d'une manière qui ne leur laisse rien à deviner. Ils vous entendent à demi-mot dans un discours de morale ou de mœurs. C'est donc alors une espèce de beauté dans l'expression, de ne leur en dire qu'autant qu'il en faut pour leur donner le plaisir de suppléer le reste, surtout quand on traite certaines matières délicates, où la vérité ne doit jamais paraître que voilée. La difficulté est de prendre un juste milieu entre un jour trop clair, qui n'attire point l'attention, et un jour trop sombre, qui la rebute. Combien d'écrivains, même fameux, y ont échoué dans notre siècle ! Ils ont voulu éviter dans leurs expressions une clarté trop fade à leur goût, et ils ont donné malheureusement dans l'énigmatique, l'entortillé, le mystérieux, sans songer que, dans le discours, le mystérieux est toujours bien près du précieux, et que le précieux ne va jamais sans le ridicule.

Quoi qu'il en soit de ces auteurs qui ont la manie de vouloir briller par les ténèbres, il est certain, en général, que le beau dans les expressions consiste dans la manière lumineuse dont elles rendent notre pensée, tantôt simplement et en termes propres, pour la représenter avec cette justesse inestimable, qui est le charme de l'esprit pur ; tantôt en

termes figurés, pour la revêtir de ces couleurs intéressantes qui font les délices de l'imagination; tantôt en termes pathétiques, forts ou tendres, pour lui donner ce goût de sentiment qui enlève le cœur. Mais enfin, où les aller prendre, ces belles expressions? sera-ce à la cour? sera-ce dans les académies? sera-ce dans les livres? Non; je l'ose dire avec tout le respect que nous devons à nos modèles : ces expressions transplantées d'un esprit à l'autre, dégénèrent le plus souvent comme les arbres en changeant de terroir. Il faut que chacun les trouve dans son propre fonds, ou, si vous les empruntez d'ailleurs il faut tellement vous les approprier, qu'on y aperçoive toujours votre tour d'esprit. Je dis un tour qui ne les dépare pas. C'est la seconde chose qui nous frappe dans un discours, et qui mérite une attention particulière.

La plupart des hommes qui réfléchissent ont à peu près les mêmes pensées sur les mêmes sujets; il n'y a que le tour qui les distingue. Je veux dire que la vérité, qui se présente la même quant au fond à tous les esprits attentifs, se modifie diversement selon les diverses dispositions qu'elle trouve dans l'âme qui la conçoit. Elle se façonne, pour ainsi dire, dans notre entendement; elle se colore dans l'imagination; elle s'anime dans le cœur. Elle prend ainsi un certain air marqué, souvent original, qui, de la pensée, passe dans l'expression : c'est ce que j'appelle tour d'esprit.

Vous savez, Messieurs, que chaque peuple a le sien propre, qui forme l'esprit dominant de la nation; grave et majestueux en Espagne; libre et cavalier en France; véhément et impétueux en Angleterre; délicat et fin en Italie; solide et ferme en Allemagne. Il en est de même des particuliers : chacun a son tour d'esprit qui le caractérise dans sa nation. Le sublime de Corneille et le gracieux de Racine; le bon sens lumineux de Boileau et le sel piquant de Molière, la force de Bossuet et la délicatesse de Fénelon, la noble facilité de Malebranche et le brillant de Fontenelle; la vivacité

rapide de Bourdaloue et la douceur insinuante de Massillon; le burin profond du cardinal de Retz et le crayon fin de Pascal, nous font voir dans nos propres écrivains des manières de penser presque aussi différentes que celles d'un Espagnol et d'un Italien. La question est de savoir en quoi consiste la beauté de ce tour d'esprit, qui distingue les grands auteurs des médiocres, qui relève quelquefois leurs productions les plus faibles, et d'où il arrive si souvent que la même parole qui dans les uns ne paraît qu'une proposition toute simple qui n'a rien de piquant, devient dans les autres ce qu'on appelle une belle pensée, un beau sentiment, un bon mot. N'en soyons pas surpris. Les auteurs médiocres, sans génie et sans âme, nous présentent les objets froids comme eux, et inanimés, au lieu que les grands écrivains nous les transmettent, si j'ose ainsi dire, avec toutes les images et avec tous les mouvements qu'ils en reçoivent eux-mêmes. Les uns ne font que les crayonner, les autres les peignent; ceux-là ne savent tout au plus que les décrire, ceux-ci les gravent jusqu'au fond du cœur par le tour d'imagination et de sentiment dont ils les animent. Nous en sommes frappés comme d'un éclair. Pourquoi? Nous y voyons tout à coup paraître quelqu'un de ces traits du beau essentiel ou naturel dont nous avons tant parlé. Ici un esprit vif et juste, qui sait en peu de mots nous offrir plusieurs idées lumineuses; là un esprit facile et profond, qui pense et qui sait nous faire penser; un esprit fin et modeste qui sait nous faire entendre ce qu'il n'est pas permis de dire; une imagination riante qui nous réveille par ses saillies; un génie élevé qui nous élève avec lui au-dessus des préjugés vulgaires; un cœur généreux qui nous rend, comme lui, supérieur aux faiblesses des autres hommes; en un mot, une manière de penser ou de sentir les choses, qui n'a rien de commun, et qui n'a rien que de naturel. Voilà, dans une pièce d'esprit, ce que nous croyons devoir entendre par la beauté du tour. Quelle est enfin celle du style? Commençons toujours par définir.

J'appelle style une certaine suite d'expressions et de tours tellement soutenue dans le cours d'un ouvrage, que toutes ses parties ne semblent être que les traits d'un même pinceau; ou, si nous considérons le discours comme une espèce de musique naturelle, un certain arrangement de paroles qui forment ensemble des accords, d'où il résulte à l'oreille une harmonie agréable : c'est l'idée que nous en donnent les maîtres de l'art.

Je suis fâché de le dire, mais il n'en est pas moins vrai; il s'ensuit de là qu'il y a aujourd'hui peu d'auteurs qui aient un vrai style. On en trouve encore qui ont de l'expression : il y en a même qui ont du tour, du moins par intervalles. Il ne faut, pour ces deux articles, qu'un génie assez médiocre; mais pour en former dans le discours une suite bien liée, de manière que le bon sens, l'esprit et l'oreille soient partout également satisfaits, il faut une certaine étendue d'intelligence et de goût, qui est une qualité bien rare. Ne dirait-on pas même que plusieurs n'en ont pas l'idée? Jugeons-en par la foule de nos orateurs et de nos écrivains. Quelle est leur manière de composition? Quelques termes nouveaux, quelques phrases à la mode, quelques tours cavaliers ou précieux, quelques lieux-communs souvent usités par nos ancêtres, quelques traits de rhétorique lancés au hasard, quelques petites fleurs dérobées en passant aux anciens et aux modernes : c'est aujourd'hui notre style ordinaire; décousu et libertin, vagabond et inégal, sans nombre, sans mesure, sans liaison, sans proportion ni entre les choses, ni entre les mots. Me permettra-t-on de le dire? Nous ne voyons presque plus dans la république des lettres que des ouvrages de pièces rapportées, qui ne se rapportent pas et qui ne sont point faites pour aller ensemble.

Cependant, Messieurs, peut-on douter que le style, tel que nous l'avons défini, ne soit en quelque sorte l'âme du discours, l'attrait et le charme, qui soutient l'attention de l'esprit par la suite des matières qu'il enchaîne ensemble,

par la liaison naturelle des tours différents dont il les assortit, par la douceur de l'harmonie dont il nous frappe l'oreille, et par là le cœur, qui, par une impression invincible de la nature, aime partout les accords, non-seulement dans la musique, mais en tout genre de composition. Je ne crois pas qu'on m'en demande d'autre preuve que ce goût même de la nature, qui est incontestable.

Ainsi, en trois mots, voilà tous les traits que renferme l'idée du beau dans le style; une suite marquée dans les matières, dans les pensées, dans les raisonnements qui composent le fond du discours; un assortiment juste dans les tours et dans les figures sous lesquels on les présente; une espèce d'harmonie dans le choix des termes qui en expriment l'enchaînement; et par-dessus tout le reste, un certain feu partout répandu, qui ne souffre ni les réflexions inutiles, toujours froides; ni les faux brillants, toujours ennuyeux; ni les paroles superflues, toujours glaçantes.

C'est en demander beaucoup à la plupart de nos auteurs. J'en conviens. Mais je les prie de considérer que je parle du beau dans le discours, que je n'en parle que d'après les plus grands maîtres, ou plutôt, d'après les règles de la nature; et que, s'ils n'ont pas le courage d'y aspirer, ils en seront quittes pour ne plus écrire; ou, s'ils ne peuvent pas se taire, pour continuer à écrire mal. On ne force personne au bien dans la république des lettres.

N'exagérons pourtant pas la rigueur des lois. Nous n'avons garde de prétendre que le style doive être partout également beau et soutenu. On permet dans la peinture quelques *négligements* de pinceau, pour donner plus de relief aux traits fins et achevés. On peut aussi permettre dans le discours quelques *négligences* de style, pourvu que l'auteur sache couvrir ces petits défauts par des beautés qui les effacent. Cicéron, ce grand modèle d'éloquence, ne voulait point qu'à ses harangues on se récriât trop souvent : Que cela est beau! que cela est bien dit! *Nolo nimium, belle et festive*. Il avait

pour maxime d'y laisser des ombres et des nuances pour tempérer le brillant d'un sublime trop continu. Il ne faut jamais tomber, mais on peut descendre quelquefois pour se relever tout à coup avec plus de force. Le feu de l'esprit, qui est l'âme du style, ne doit jamais s'éteindre tout à fait; mais il y a des endroits où l'on peut lui permettre de s'amortir un peu, pour se rallumer en d'autres avec plus d'éclat. Je crois même, disait encore un grand maître de l'art, qu'il faut pardonner à l'essor du génie quelques défauts réels, mais à condition que ce ne soit que des défauts, et non pas des monstres en fait de style. *Multa donanda ingeniis puto, sed donanda vitia, non portenta*[1]. C'est-à-dire des irrégularités, mais non pas des désordres; des écarts, et non pas des égarements; des hardiesses, et non pas des insolences; des obscurcissements, et non pas des obscurités; des fautes contre l'art, mais non pas contre la nature; c'est-à-dire, en un mot, que les défauts pardonnables dans un discours doivent être comme les taches du soleil qui ne se découvrent point à la simple vue, mais seulement au télescope, et qui alors même nous paraissent comme absorbées par la lumière qui les environne. C'est, en matière de style, tout ce qu'on peut relâcher de la rigueur des règles; mais voici un article sur lequel il n'y a point de grâce à leur demander.

Je viens à la dernière question que nous avons proposée sur la nature du beau spirituel, savoir : quelle en est la forme précise, non plus dans les parties, mais dans le total d'une pièce. On peut se souvenir du grand principe que nous avons emprunté de saint Augustin dans les discours précédents. Mais en tout cas, je le répète, c'est que l'unité est la forme essentielle du beau en tout genre de beauté. *Omnis porro pulchritudinis forma unitas est*[2]. Nous l'avons appliqué au beau sensible, nous l'avons étendu au beau moral. On va voir qu'il embrasse également le beau spirituel; preuve ma-

[1] Sen., l. V, *Controv. pr.*
[2] S. Aug., Ep. 18, édit pp. BB.

nifeste que c'est un des premiers axiomes du bon sens et du bon goût.

Je dis donc que, pour qu'un ouvrage d'éloquence ou de poésie soit véritablement beau, il ne suffit pas qu'il ait de beaux traits, il faut qu'on y découvre une espèce d'unité qui en fasse un tout bien assorti : unité de rapport entre toutes les parties qui le composent; unité de proportion entre le style et la matière qu'on y traite; unité de bienséance entre la personne qui parle, les choses qu'elle dit et le ton qu'elle prend pour les dire. C'est le fameux précepte d'Horace, ou plutôt de la nature :

Denique sit quodvis simplex duntaxat, et unum.

Tâchons de faire bien concevoir tout le prix de cette unité du discours, par les disparates et par les contrastes ridicules où tombent nécessairement les auteurs qui la négligent.

Vous avez, Messieurs, trop d'expérience dans la république des belles-lettres, pour ignorer qu'il y en a un très-grand nombre qui bornent tous leurs soins à bien former chaque partie de leurs ouvrages, sans penser au tout. Un poëte lyrique, par exemple, ne songera qu'à faire de belles strophes; un poëte dramatique, à composer de belles scènes; un orateur, à tracer de belles figures; un auteur, à semer dans son livre beaucoup d'esprit, souvent même plus qu'il n'en a et aux dépens de sa mémoire. On coud ainsi ensemble, disait Horace des écrivains de son temps, un beau morceau d'ici, un beau morceau de là. *Unus et alter assuitur pannus.* Voilà une pièce faite. Ces messieurs ne laissent pas d'éblouir d'abord un certain public, parce qu'en effet ils ont de temps en temps quelques beautés; mais parce que toutes ces beautés disparates ou sans liaison n'agissent que séparément, quel en est l'effet ordinaire? On s'aperçoit bientôt que par cette composition décousue, ils ont trouvé l'art de faire une méchante ode avec de belles strophes, une tragédie pitoyable avec de belles scènes, une harangue fade et insi-

pide avec de belles figures, un livre très-ennuyeux avec de beaux traits d'esprit. Semblables à ces peintres d'un talent borné, qui savent bien faire un portrait, mais qui ne sauraient faire un tableau, ils réussissent en détail et ils tombent en gros. Ils font élégamment une description, un récit, un caractère; mais tous ces membres détachés n'ont point d'articulations qui en fassent un corps. Chaque pensée, chaque mot est un éclair qui nous réveille : on y applaudit, on se récrie, comme les enfants aux feux de joie, quand ils voient partir quelque belle fusée. Mais rassemblez tous ces éclairs, toutes ces fusées brillantes de l'éloquence moderne, vous n'en ferez jamais un beau jour. Ainsi, un ouvrage d'esprit plaît par parties, et il déplaît par le tout; on lira peut-être une page, mais lise qui voudra toute la pièce. La suite y manque, l'unité y est rompue, et je ne puis me résoudre à suivre un auteur qui ne se suit pas lui-même.

J'avoue, Messieurs, que malgré le goût libertin de notre siècle, il est encore des esprits solides. Ils savent prendre un dessin, en assortir les matériaux, en former une suite bien liée; ils vont toujours à un but sans écart, ou du moins sans égarement. Le fond de votre ouvrage est donc parfaitement beau. Je vous en félicite, mais par malheur votre style dépare votre matière ou la pare trop; vous entonnez la trompette dans une églogue, et vous prenez le chalumeau dans un poëme épique; votre sujet est sublime et votre style rampant; ou au contraire, votre sujet est simple et votre style pompeux. Vous confondez tous les genres d'écrire : vous parlez prose en vers et vers en prose; vous portez dans l'histoire le ton de la chaire, dans la chaire les fleurs de l'académie, et dans l'académie le style austère du barreau. Du reste, votre discours est bien pris, le cadre en est beau, le plan bien tracé, bien ordonné, bien rempli; c'est-à-dire, que vous entendez bien le dessin, mais que vous manquez dans le choix et dans l'application des couleurs; disproportion choquante qui, rompant l'unité de votre discours dans

un point aussi essentiel que le rapport du style à la matière, détruit manifestement, ou du moins dégrade la beauté du fond par le contraste de la parure.

Voilà bien des attentions que l'on demande à un auteur. Ce n'est pas tout : il y a une troisième espèce d'unité qui me paraît encore plus essentielle à la beauté d'une pièce d'esprit; c'est par où je vais finir.

Vous l'avez sans doute, Messieurs, mille fois remarqué : en lisant un ouvrage on lit aussi l'auteur. C'est une expression reçue, mais dont on me permettra d'étendre un peu la signification. Je veux dire que naturellement on compare sa personne, son état, son âge, son caractère, sa religion, sa naissance même et le rang qu'il tient dans le monde, avec les choses qu'il dit, avec sa manière de penser, avec son air, son langage, avec le ton qu'il prend dans ses discours; on examine si tout cela lui convient selon les lois de la décence; on incorpore, si j'ose ainsi m'exprimer, l'auteur avec sa pièce, pour voir le total qui en résulte; en un mot, on veut trouver dans un ouvrage d'esprit, un tableau dont la perspective soit un honnête homme, qui parle au public avec tout le respect qu'il doit à la vérité, à l'ordre, à son propre honneur et à l'honnêteté publique; c'est ce que j'appelle unité de bienséance. La règle est incontestable; mais parmi nos auteurs, depuis un certain temps, qui est-ce qui l'observe avec toute l'exactitude requise? ou plutôt, combien en voyons-nous qui la violent sans égard? Est-ce manque d'étendue d'esprit pour en embrasser tous les rapports? est-ce inattention? est-ce ignorance des règles ou mépris des lois et des mœurs? Quelle qu'en soit la cause, qui ne peut être que honteuse, il est manifeste que ce défaut d'unité de bienséance répand toujours dans leurs écrits un certain air discordant qui choque la raison, et par conséquent le bon goût.

Car, Messieurs, j'en appelle encore une fois au sentiment de la nature; le moyen de n'être pas choqué en lisant, par

exemple, un auteur qui se pique de finesse d'esprit, et qui ne sait nous entretenir que de grossièretés; un poëte qui se pique de bon sens, et qui, dans une ode sérieuse, met sur le compte de la raison toutes les folies, toutes les déraisons du genre humain; une poëtrice qui nous vante partout la beauté de son âme, et qui nous déclare, sans façon, que l'idée d'honneur l'incommode; un petit-maître du Parnasse, à peine sevré du collége, qui prend déjà le ton des Boileau et des Corneille, pour y prêcher la réforme; un auteur chrétien, qui fait le juif errant ou l'espion turc pour nous débiter plus librement ses extravagances et ses impiétés; un philosophe, qui a fait toute sa vie profession de croire à l'Évangile, affecté hautement la qualité d'honnête homme, défié tous ses adversaires de le trouver en défaut sur la religion ou sur les mœurs, et qui semble n'avoir travaillé près de quarante ans que pour amasser dans un seul ouvrage une bibliothèque entière d'irréligion et d'infamie; enfin, des auteurs consacrés par la sainteté de leur état, qui prennent le masque de cavaliers pour en prendre impunément le style libertin; qui s'amusent à faire des romans de galanterie, des opéras tout profanes, des comédies bouffonnes, des contes ridicules, ou qui, par un abus encore plus énorme, établissent dans leurs cabinets des manufactures de libelles, d'où ils lâchent dans le monde la médisance, la calomnie, la fureur, toujours déguisées sous quelques beaux noms, mais toujours reconnaissables : peut-on, dis-je, en lisant de pareils écrivains, s'empêcher d'y apercevoir, avec horreur, un contraste révoltant? Et pourquoi révoltant, je le demande à quiconque a des mœurs? n'est-ce pas surtout par l'opposition indécente qui se trouve entre le caractère de l'ouvrage et celui que devrait avoir l'auteur? c'est-à-dire parce qu'on y voit rompre sans respect cette aimable unité de bienséance, qui, de l'auteur et de son ouvrage, ne doit faire qu'un tout, dont aucune partie ne déshonore l'autre; ni par sa difformité, ni par son incongruité.

Telle est, Messieurs, si je ne me trompe, l'idée totale du beau dans les ouvrages d'esprit. Rassemblons-en tous les traits en peu de mots pour la rendre plus sensible : que la base en soit toujours la vérité, l'ordre, l'honnêteté et le décent ; que sur ce fond du beau essentiel on répande, selon l'exigence des matières, les images, les sentiments, les mouvements convenables, toutes les grâces du beau naturel ; que l'expression, le tour, le style, relèvent encore à l'esprit et à l'oreille ces beautés fondamentales du discours, mais avec un art qui ressemble si bien à la nature qu'on le prenne pour elle-même ; enfin, que tout cela forme un corps d'ouvrage lié, suivi, animé, soutenu, et dans lequel il n'y ait aucun hors-d'œuvre qui en rompe l'unité.

Denique sit quodvis simplex duntaxat, et unum.

QUATRIÈME DISCOURS.

Sur le beau musical.

MESSIEURS,

Dans les trois premiers discours sur le beau, je ne vous ai présenté que des spectacles; à l'œil, celui du beau visible; au cœur, le beau moral; à l'esprit, le beau spirituel : il faut aussi contenter l'oreille. Je me propose aujourd'hui de vous donner une espèce de concert, en vous parlant du beau musical.

Mais avant que d'entrer en matière, permettez-moi d'abord de préluder un peu, comme les musiciens de profession, pour concilier à mon sujet une attention favorable, je veux dire de vous y préparer en vous rappelant les notions générales de la musique, puisées dans la nature, en établissant les premiers principes de l'harmonie, fondés sur l'expérience, et

par un abrégé historique des divers systèmes qu'on en a formés en divers temps; connaissances préliminaires sans lesquelles il me serait assez difficile de me faire bien entendre quand il s'agira de pénétrer dans le fond du beau harmonique. Ainsi, je diviserai ce discours en deux parties, dont la première contiendra les éléments de la science musicale, qui m'ont paru nécessaires pour servir d'ouverture à la seconde. C'est aujourd'hui, Messieurs, le seul dessein que je me propose.

PREMIÈRE PARTIE.

D'abord il est certain que la musique nous charme tous naturellement; c'est un goût aussi ancien que le monde, aussi répandu que le genre humain; et le Créateur, qui nous l'a inspiré avec la vie, n'a rien oublié pour l'entretenir dans notre âme par les concerts naturels de voix et d'instruments que sa providence nous fait entendre de toutes parts. Des oiseaux qui chantent, comme pour nous piquer d'émulation; des échos qui leur répondent avec tant de justesse; des ruisseaux qui murmurent; des rivières qui grondent; les flots de la mer, qui montent et qui descendent en cadence, pour mêler leurs sons divers aux résonnements des rivages; ici, les zéphirs, qui soupirent parmi les roseaux; là, les aquilons, qui sifflent dans les forêts; tantôt tous les vents conjurés, ou plutôt concertés ensemble par la contrariété même de leurs mouvements, qui, après s'être choqués dans les airs, se réfléchissent contre les corps terrestres, montagnes, rochers, bois, vallons, collines, palais, cabanes, pour en tirer toutes les parties d'un concert, et, afin que rien ne manque à la symphonie, auxquels souvent se joint dans les nues cette belle basse dominante, vulgairement nommée tonnerre, si grave, si majestueuse, et qui sans doute nous plairait davantage si la terreur qu'elle nous imprime ne nous empêchait quelquefois d'en bien goûter la magnifique expression.

Mais, après l'orage, voilà Iris qui paraît pour nous an-

noncer le calme. Le croirait-on que c'est encore là une image musicale? On ne peut guère en douter depuis les expériences du célèbre Newton. Il en rapporte plusieurs dans son *Optique* [1], d'où il conclut que les sept couleurs de l'arc-en-ciel, savoir : le rouge, l'orangé, le jaune, le vert, le bleu, l'indigo et le violet, y occupent, dans la bande colorée, des espaces qui sont entre eux dans la même proportion que les intervalles des sept tons de musique. Voilà donc une espèce de tablature naturelle que le Créateur présente à nos yeux pour nous initier aux mystères de cet art; et avec elle, combien nous donne-t-il de moyens pour l'exécuter avec succès. Tant de corps sonores pour construire nos instruments, des cordes harmonieuses pour en tirer des sons agréables, des mains et des doigts agiles pour en composer des accords, des voix de tous les degrés, des basses, des tailles, des dessus, pour en former des accompagnements; et, ce qui était encore plus essentiel, un juge fin et délicat pour en diriger le concert, je veux dire l'oreille, que tout le monde connaît aujourd'hui sans contestation pour le plus subtil et le plus spirituel de nos sens

J'ai donc eu raison d'assurer que l'Auteur de la nature n'a rien oublié pour entretenir dans nos cœurs le goût de la musique. Il y a réussi : nous la voyons aimée parmi tous les peuples de la terre. Mais si le goût en est commun, on peut dire que la vraie idée en est assez rare. On se contente presque toujours du plaisir sensible qu'elle imprime dans le cœur sans remonter à la source, qui, avec ce plaisir sensible, nous en donnerait un raisonnable, infiniment plus délicieux. Il faut donc, après avoir ébauché l'idée de la musique par la considération des essais que nous en trouvons dans la nature, poser les principes fondamentaux de l'art pour en rendre la notion plus étendue; c'est un second prélude, qui ne me fournira pas des images aussi agréables que le pre-

1 Newt., *Opt.*, p. 104 et 177.

mier, mais qui, en récompense, me sera beaucoup plus utile pour faire entendre pleinement mon sujet.

La musique, dans sa notion propre, est la science des sons harmoniques et de leurs accords.

J'appelle son harmonique, non pas un son tout simple, sec et instantané, qui n'est proprement que du bruit, comme celui d'un caillou qui en frappe un autre; mais un son qui, par la résonnance du corps sonore d'où il part, nous fait entendre, outre le son principal, une succession de plusieurs autres agréables à l'oreille, comme celui du timbre d'une bonne cloche, celui de la corde d'un clavecin, ou celui d'une voix canore qui entonne un air. Je dois cette idée au célèbre M. Sauveur. (*Hist. acad.*, 1701, p. 299, *Mém.*)

Le son harmonique se divise en grave et en aigu. Tout le monde sait que du grave on monte à l'aigu, suivant l'ordre des notes musicales, *ut, ré, mi, fa, sol, la, si, ut,* et que l'on descend de l'aigu au grave dans un ordre contraire, *ut, si, la, sol, fa, mi, ré, ut* : c'est ce qu'on appelle gamme.

Il y a huit sons dans cette suite harmonique; on passe de l'un à l'autre, soit en montant, soit en descendant, par certains degrés ou intervalles qui les lient ensemble. Il y en a sept, et on les nomme vulgairement les sept tons de la musique : *septem discrimina vocum.* Nous en donnerons ailleurs une idée plus exacte; il suffit ici de remarquer en général;

1°. Que, si l'on prend les huit sons harmoniques en montant, on appelle *seconde*, la distance du premier au second, celle de *ut* à *ré; tierce,* la distance du premier au troisième, celle de *ut* à *mi; quarte,* sa distance au quatrième, *fa; quinte,* sa distance au cinquième, *sol; sixte,* sa distance au sixième, *la; septième,* sa distance au septième, *si;* enfin, *octave,* sa distance au huitième, celle de *ut* à *ut,* laquelle, comme vous le voyez, renferme dans son étendue tous les autres intervalles.

2°. Que, si l'on veut pousser plus loin cette suite harmonique, en montant du second *ut* à un troisième, d'un troi-

sième à un quatrième, etc., on appellera les notes interposées de l'un à l'autre, neuvième, dixième, onzième, etc., du nom de leur rang numérique. On a remarqué, en effet, que la voix humaine, après s'être élevée à l'octave d'un ton, peut encore s'élever à l'octave de cette octave, et quelquefois même au delà : c'est ce qu'on appelle son étendue. (*Hist. acad.*, 1700, p. 261, *Mém.*, *etc.*)

3°. Que le son n'est grave ou aigu que par comparaison; qu'il faut deux sons différents, l'un grave et l'autre aigu, pour faire un ton; deux tons pour faire une consonnance, deux consonnances pour faire un accord; plusieurs accords pour faire un mode, et plusieurs modes pour faire une harmonie complète, une mélodie de voix ou une symphonie d'instruments remplie et bien variée : ce qu'on appelle aussi modulation.

4°. Que deux sons harmoniques peuvent être ou successifs ou simultanés; successifs, quand ils s'entre-suivent comme dans le chant d'une seule voix; simultanés, quand ils s'accompagnent, lors, par exemple, que plusieurs voix chantent en parties.

Dans l'un et dans l'autre cas, les deux sons peuvent produire dans l'oreille trois impressions différentes : l'unisson, la consonnance et la dissonance.

L'unisson, quand ils sont tous deux si égaux et si consonnants, qu'ils semblent ne faire qu'un seul et même son.

La consonnance, quand l'aigu et le grave se mêlent sans se confondre, en sorte qu'on en voit sans peine la différence et la conformité, la distinction et l'union; ce qui donne à l'âme un plaisir facile, et par là très-agréable.

La dissonance, quand ces deux sons se trouvent au contraire si différents ou si disproportionnés, que leur rapport paraît à l'oreille ou indéterminable ou trop difficile à déterminer : difficulté que l'âme ne peut sentir sans quelque désagrément.

De cette idée générale de la musique, il est aisé de con-

clure que c'est une science mixte, qui tient en même temps et de la physique, et des mathématiques : deux territoires, prenons-y garde, qu'il y faut bien distinguer pour leur assigner à chacun ses droits et ses limites.

En tant que science physique, elle a pour objet le son harmonieux, tel que nous l'avons défini, le temps de sa durée, son degré d'aigu et de grave; ses élévations et ses abaissements réciproques, les vibrations des corps sonores qui le rendent, celles de l'air qui le transmettent, et la nature des impressions qu'en reçoit l'oreille, selon qu'elle en est frappée.

En tant que science mathématique, elle considère les rapports géométriques des sons, des intervalles qui les séparent, des tons qui en résultent, et des accords qu'elle en compose. Elle exprime ces rapports par des nombres, pour les représenter à l'esprit avec toute la précision que demande une science véritable; enfin, de ces nombres, qu'on appelle sonores à cause de cet usage, elle forme des proportions et des progressions harmoniques, pour mettre tout en règle dans ses compositions; ainsi nous pouvons encore la définir, sous ce regard, la géométrie des sons.

La fin de la musique est double, comme son objet : elle veut plaire à l'oreille, qui est son juge naturel; elle veut plaire à la raison, qui préside essentiellement aux jugements de l'oreille; et par le plaisir qu'elle cause à l'une et à l'autre, elle veut exciter dans l'âme les mouvements les plus capables de ravir toutes ses facultés. Un ancien auteur, nommé Aristide, fameux par un excellent Traité de Musique, lui donne une fin encore plus noble : c'est de nous élever à l'amour du beau suprême. *Finis musicæ pulchri amor*[1].

N'en doutons pas, Messieurs, c'est là principalement qu'elle doit tendre. Je sais très-bien que la plupart des amateurs de la musique ne s'élèvent pas si haut; mais pour faire

[1] Aristid., p. 130, edit. Meibom. Σκοπὸς τῆς Μουσικῆς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά.

voir la solidité de cette pensée, nous n'avons qu'à considérer la nature des nombres, que nous avons appelés sonores, et auxquels tant de philosophes ont attribué toute la force de l'harmonie; du moins est-il certain qu'ils y entrent pour beaucoup. Il s'agit, pour mettre tout le monde au fait du beau musical, de les déterminer par des principes sûrs.

L'expérience nous apprend :

1°. Que tout le reste étant égal en deux cordes sonores inégales en longueur, le son de la plus longue est toujours plus grave que celui de la plus courte; que si l'on allonge un peu la plus courte, le son qu'elle rendra devient d'autant plus grave qu'elle approche plus d'être égale à la plus longue; enfin, que les deux sons arrivent à l'unisson parfait, quand les deux cordes parviennent à être parfaitement égales; d'où il s'ensuit que, tout le reste étant égal dans un instrument de musique à cordes, le son est au son comme la corde à la corde; et le grand Descartes, qui l'avait examiné par lui-même, en a fait le fondement de son *Abrégé de Musique*.

2°. Que si l'on divise une corde sonore en deux, en trois, en quatre, en cinq ou en six parties égales, le son de la corde entière et celui de l'une, ou d'un certain nombre de ses parties aliquotes, produiront dans l'oreille cette impression agréable, qu'on appelle consonnance. Jusque-là, rien de surprenant : voici une espèce de paradoxe.

Il n'en sera plus de même, si l'on pousse plus avant la division de la corde, par exemple, en sept ou en huit parties égales. On éprouvera que la corde entière et ses parties ne rendront plus des sons amis et consonnants; mais, si j'ose ainsi dire, des sons ennemis, discordants, rudes et d'autant plus desagréables, que leurs rapports seront plus difficiles à déterminer : c'est un fait attesté par toutes les oreilles musicales, depuis le fameux Pythagore, le premier que nous sachions qui ait entrepris de réduire la musique en art, jusqu'à M. Rameau, le dernier de nos auteurs qui en ait traité un peu à fond.

Ainsi, tous les nombres sonores se trouvent renfermés dans les six premiers termes de la suite naturelle 1, 2, 3, 4, 5, 6. Or, six termes ne donnent que cinq intervalles immédiatement consécutifs; d'où je conclus que nous n'avons que cinq consonnances primitives, représentées par les intervalles ou par les rapports géométriques des six premiers nombres; l'octave, par le rapport de 1 à 2; la quinte, par celui de 2 à 3; la quarte, par celui de 3 à 4; la tierce majeure, par celui de 4 à 5; et la tierce mineure, par le rapport de 5 à 6.

On distingue les consonnances en simples et en composées.

On appelle simples, celles dont le rapport n'est pas plus grand que la raison double. Telles sont, par conséquent, toutes les consonnances primitives.

On appelle composées, celles dont le rapport est plus que double; comme celui de 1 à 3, qui donne la double quinte; celui de 1 à 4, la double octave; celui de 1 à 5, la double tierce, etc.

Le nombre des consonnances ne peut donc être que très-borné. Il y a au contraire une infinité de dissonances, mais qui ne sont pas toutes également désagréables. Il y en a même qui ne laissent pas de plaire, sinon par leur nature, du moins par le mérite emprunté de quelques belles consonnances voisines, ou par l'usage que les maîtres de l'art en savent faire par le moyen du tempérament. Aussi, les anciens, tout scrupuleux qu'ils étaient en cette matière, n'ont-ils point fait difficulté d'en admettre quelques-unes dans leur musique; toutes celles, par exemple, qui semblent naître en quelque sorte des consonnances primitives par la multiplication ou par la division des nombres sonores.

Par la multiplication, comme les intervalles compris entre leurs carrés 4, 9, 16, 25, 36, dont les rapports consécutifs de 4 à 9, de 9 à 16, de 16 à 25 et de 25 à 36, nous offrent tout de suite la neuvième, la septième, la quinte superflue et la fausse quinte.

Par la division, comme les rapports de quotients, qui expriment les plus petits intervalles de la musique, ou les éléments des consonnances.

Il y en a trois : les tons, les demi-tons et les commas ; on les divise en majeurs et en mineurs.

Le ton majeur est la différence ou plutôt le rapport géométrique de la quinte à la quarte, qui est $\frac{8}{9}$. C'est la distance de *ré* à *mi* dans la gamme vulgaire.

Le ton mineur est la différence de la quarte à la tierce mineure, qui est $\frac{9}{10}$: c'est la distance de *ut* à *ré*.

Le demi-ton majeur est la différence de la quarte à la tierce majeure, qui est $\frac{15}{16}$: c'est la distance de *mi* à *fa*, ou de *si* à *ut*.

Le demi-ton mineur, qu'on appelle aussi dièse, est la différence de la tierce majeure à la mineure, qui est $\frac{24}{25}$. Il n'y en a point d'exemple dans la gamme ordinaire, qui est celle de la nature toute simple ; mais on en fait un grand usage dans la musique figurée.

Les commas sont des parties de tons encore plus petits, le majeur est la différence du ton majeur au mineur, qui est $\frac{80}{81}$; et le mineur, la différence du semi-ton majeur au mineur, qui est $\frac{125}{128}$.

Les profonds musiciens portent encore plus loin leurs opérations sur les nombres sonores pour trouver des parties de tons encore plus fines. Mais pourquoi, dira-t-on, tant de calculs si pénibles dans un art tout destiné pour la satisfaction des sens, qui ne s'amusent guère à supputer leurs plaisirs ?... N'aura-t-on jamais que de l'ingratitude pour les géomètres, qui se donnent tant de peines pour nous en épargner ? n'a-t-il point fallu, pour diriger le musicien dans ses compositions, déterminer le chant où la nature nous conduit par elle-même, et celui où l'art peut conduire la nature sans la forcer ? Or, c'est par le moyen de ces opérations, jointes à l'expérience qui les a toujours ou prévenues ou confirmées, que les inventeurs de la musique ont découvert que la voix

ne peut entonner avec grâce, que la moitié, le tiers ou le quart d'un ton.

De là les trois fameux systèmes des anciens que nous suivons encore, le diatonique, le chromatique et l'enharmonique : le premier, qui procède par des moitiés; le second, par des tiers; le troisième, par des quarts de ton.

Le premier, qui est le plus naturel, plaît à tout le monde; le second, qui ajoute beaucoup d'art à la nature, plaît surtout aux savants musiciens; le troisième, qui est le plus exact et le plus fin, ne plaît guère qu'aux plus habiles, et aux plus profonds d'entre les habiles. C'est ainsi que le célèbre Aristide [1] les a autrefois caractérisés. Plutarque en parle à peu près dans les mêmes termes; et nous ne croyons pas que le jugement de l'oreille ait changé à cet égard depuis ce temps-là.

Dans la pratique de ces trois systèmes d'harmonie, on peut encore distinguer deux espèces de musique, la musique juste et la musique tempérée; la première, géométriquement exacte; et la seconde, qui ne l'est que physiquement. L'histoire en fixera peut-être mieux les idées que des définitions en forme : c'est le troisième prélude que j'avais promis.

Pythagore [2], qui était trop sage pour un musicien, observa scrupuleusement les règles qu'il avait trouvées de la musique juste. Il n'admettait dans ses compositions que les consonnances primitives; il en bannissait à toute rigueur les dissonances les plus supportables; il y voulait partout la précision de la règle et du compas. Mais quel fut le succès de cette justesse trop mathématique? il réussit à plaire à la raison, ce qui n'est pas un grand mérite auprès du peuple; et il ne contenta pas l'oreille, à qui sa musique parut trop simple, trop sèche, trop abstraite; ce qui est toujours un grand défaut.

Après un peu plus d'un siècle, Aristoxène chercha le moyen d'y remédier; il trouva le tempérament, une des plus belles

[1] Aristid., p. 19, édit. Meibom.

[2] L'an du monde 3480.

inventions de l'esprit humain, c'est-à-dire la manière de concilier les dissonances avec les consonnances par une altération modérée des unes et des autres, pour en tirer des accords plus piquants et plus variés. Mais, quoique très-habile dans son art, il ne prit pas garde qu'à force de piquer on blesse; il prodigua trop le sel des dissonances, et on l'accusa bientôt d'avoir cherché à plaire à l'oreille aux dépens de la raison; ce qui déplut aux sages d'Athènes, où la musique faisant partie de l'éducation des enfants, on jugea qu'il était à craindre que la licence musicale n'influât trop de liberté dans les mœurs de la jeunesse. Il fallut donc tempérer ce tempérament même, en le réduisant à des bornes où la justesse ne fût pas trop sensiblement violée.

Ptolomée [1], parmi les anciens, tâcha de le rectifier par de nouvelles règles; Zarlin, parmi les modernes [2], y réussit encore mieux dans ses institutions harmoniques; ouvrage le plus rempli que nous ayons sur les matières musicales, et qui a mérité à son auteur le glorieux titre de prince des musiciens. Deux célèbres membres de l'Académie royale des Sciences, M. Hugens et M. Sauveur, se sont signalés de nos jours [3] dans la même carrière, en inventant chacun un nouveau système de musique tempérée. Le grand Lulli [4] nous a donné plus dans ses admirables compositions, où, en suivant pas à pas le génie de la nature, il a exécuté tout ce que la plupart des autres n'avaient fait qu'imaginer. Nous ne parlons point d'un nouveau musicien [5] qui semble partager tout Paris; nous laissons mûrir sa réputation, d'autant plus que les principes qui lui sont propres ne sont pas encore assez bien établis pour la mettre hors d'atteinte aux révolutions de la fortune.

Mais ne dirons-nous rien de la fameuse querelle entre les

[1] L'an de N.-S. 140.
[2] En 1589.
[3] En 1699.
[4] Mort en 1686.
[5] En 1739.

partisans de l'ancienne musique et ceux de la moderne? Cette question n'entre pas dans mon dessein; cependant, si après avoir lu tous les auteurs que j'ai pu trouver sur la musique, depuis Aristoxène jusqu'à M. Rameau, il m'était seulement permis de dire l'impression qui m'en est restée, je la rendrais en trois mots. Les anciens sont les pères de la musique; ils en ont établi tous les principes, et par le goût musical que leurs ouvrages ont répandu de siècle en siècle, ils ont produit dans le nôtre des enfants, dont il m'a paru que la plupart ne connaissent pas leurs pères, et que d'autres, encore plus ingrats, refusent de les reconnaître.

La question, d'ailleurs, n'est pas fort importante, ni même trop raisonnable : nous n'avons plus les pièces musicales des anciens, où apparemment le génie et le goût répandaient des grâces que les livres ne sauraient exprimer. La dispute qui s'élève depuis quelque temps sur la préséance entre la musique italienne et la musique française peut avoir plus de fondement et d'utilité; mais je ne sais si elle fait plus d'honneur à notre goût. Il y a soixante ans que la musique française, qui se contente, dans ses compositions, de parer modestement la nature, l'emportait, sans contradiction, sur tous les brillants de la musique italienne. Lulli, quoique Italien de génie et de naissance, mais Français d'éducation et de goût, l'avait rendue partout victorieuse. Je pourrais citer en sa faveur le témoignage de toute l'Europe qu'elle attirait à Paris. La musique italienne, qui ne laissait pas dès lors de nous être fort connue, ne lui servait encore que d'ombre; mais depuis quelques années Lulli commence à devenir ancien. Voilà le moment fatal de la révolution : cela suffit à mille gens pour le reléguer presqu'au rang des musiciens grecs. Il n'est pourtant pas si abandonné qu'il n'ait encore nombre de partisans; mais combien de temps tiendront-ils contre le torrent de la mode?

C'est, Messieurs, l'état présent de la musique en France. J'ai cru qu'il était à propos de vous rappeler d'abord les no-

tions générales que nous en fournit la nature, les principes que la raison, jointe à l'expérience, a trouvés pour en former un art, et la manière dont on s'y est pris en divers temps pour en perfectionner la pratique. Mais enfin c'est trop préluder, il est temps de venir à la pièce même, et de vous parler d'un beau musical, ou plutôt, pour ne vous pas trop fatiguer à la fois, de vous l'annoncer pour la première séance publique.

SECONDE PARTIE.

MESSIEURS,

Un ancien auteur de musique[1], dont nous avons le Traité dans la collection des musiciens grecs, entre dans son sujet par un enthousiasme digne de sa matière :

Profanes, fuyez de ces lieux :
Accourez, amateurs de beautés éthérées ;
Ce n'est qu'aux âmes épurées,
Que se doit adresser le langage des dieux.

C'est l'idée que tous les anciens philosophes, Platon à la tête, avaient de la musique; ils la regardaient comme un langage tout divin par le ton qu'elle prend, non-seulement au-dessus de la simple parole, mais au-dessus même de la poésie; par la sublimité de ses sujets, qui étaient, dans son origine, les louanges de la Divinité et celles des grands hommes, dont les vertus avaient assez d'éclat pour en exprimer quelques traits, surtout par la nature des nombres sonores, qui, du haut des cieux, si j'ose ainsi parler, président à ses compositions, et par les transports extraordinaires qu'elle inspire à tous les cœurs qui savent l'entendre. Avec cette idée de la musique, faut-il s'étonner que nos anciens maîtres eussent bien voulu n'adresser ce langage divin qu'à des âmes divines, à des âmes élevées au-dessus des sentiments vulgaires par le génie ou par le goût; plus sen-

[1] GAUDENT, édit. Meibom.

sibles aux accords de l'harmonie qu'à la douçeur des sons; cultivées même par la science ou par l'exercice pour en mieux connaître toutes les finesses?

Je sais qu'il y a dans le monde une espèce de philosophes qui n'ont pas de la musique une idée si avantageuse, ou plutôt qui en ont une presque toute contraire; ils prétendent que le sentiment est le seul juge de l'harmonie, que le plaisir de l'oreille est le seul beau qu'on y doive chercher; que ce plaisir même dépend trop de l'opinion, du préjugé, des coutumes reçues, des habitudes acquises pour pouvoir être assujetti à des règles certaines; et la preuve, disent-ils, n'en est-elle point palpable? Trouvez-moi dans l'univers deux nations qui s'accordent sur ce point? Européens et Orientaux, Français, Italiens, Allemands, Espagnols et Anglais, les Turcs même et les Tartares, n'ont-ils pas tous leur musique particulière, qu'ils élèvent sans façon par-dessus toutes les autres? en un mot ils en sont charmés, contents, que faut-il davantage? rien sans doute pour des gens qui ne veulent vivre et penser qu'au hasard; mais pour des gens d'esprit, pour des hommes, il faut certainement quelque chose de plus; il faut toujours que dans leurs plaisirs la raison soit pour le moins de moitié avec les sens. Me dédise qui voudra dans le parterre du concert, quelque nouveau Midas, par exemple, qui n'a que des oreilles à y porter, la raison du moins ne m'en dédira pas; suivons-la jusqu'au bout, et, à l'exemple du célèbre Pythagore [1], tâchons de bannir le hasard du monde, sinon de la vie humaine, du moins des sciences et des arts; c'est le dessein que je me propose dans ce discours par rapport à la musique. Pour y procéder avec ordre, je reprends ma division ordinaire du beau en trois genres; on en verra mieux la solidité par son étendue.

Je dis donc 1°. qu'il y a un beau musical essentiel, absolu, indépendant de toute institution, même divine.

[1] Pythag., dans les *Harm. de Ptolom.*, p. 209, édit. Wallis.

2°. Qu'il y a un beau musical naturel dépendant de l'institution du Créateur, mais indépendant de nos opinions et de nos goûts.

3°. Qu'il y a un beau musical artificiel, et en quelque sorte arbitraire, mais toujours avec dépendance des lois éternelles de l'harmonie.

Enfin, en quoi consiste la forme précise du beau musical? C'est la dernière question que nous tâcherons de résoudre. Entrons en pleine matière.

Un beau musical essentiel, absolu et indépendant de toute institution, même divine; quel paradoxe pour une infinité de personnes que je vois d'ici! Rien pourtant, Messieurs, de plus certain, rien qui dût être plus vulgairement connu dans une ville aussi éclairée que la vôtre; et, pour en convaincre tout homme capable de réflexion, je n'aurais qu'à le prendre au sortir de quelqu'un de nos concerts pendant qu'il en porte encore toute l'harmonie dans l'oreille et dans le cœur. Vous venez, Monsieur, d'entendre une belle musique, voudriez-vous me dire ce que vous y avez trouvé de beau? Tout; la mélodie des voix et la symphonie des instruments semblaient à l'envi se disputer l'honneur de vous plaire. Mais comment vous plaire? cette multitude confuse de voix si différentes, d'instruments si divers, de sons si dissemblables, n'est-elle pas plus propre à étourdir l'oreille qu'à la divertir?... Vous ne rendez pas justice à nos concertants; la multitude n'y cause point de confusion; nous les avons tous entendus partir ensemble au premier signal, unis et distingués, monter en cadence, descendre de même, se relever, se soutenir, se prêter mutuellement leurs grâces réciproques; nous admirions surtout la belle ordonnance des sons consécutifs, la décence de leur marche, la régularité de leurs mouvements périodiques, la proportion des intervalles, la justesse des temps, le parfait accord de toutes les parties concertantes.... Fort bien; ordonnance, régularité, proportion, justesse, décence, accord, je commence à voir du beau dans votre musique; mais

tout cela n'est pas le son qui vous frappait l'oreille, ni la sensation agréable qui en résultait dans votre âme, ni la satisfaction réfléchie qui la suivait dans votre cœur.... Que voulez-vous conclure de là?... Je conclus que dans le concert il y a un agrément plus pur que la douceur des sons que vous y entendez; un beau, qui n'est pas l'objet des sens; un certain beau qui charme l'esprit, que l'esprit seul y aperçoit, et dont il juge; en doutez-vous?... Non; mais je voudrais savoir par quelle règle on en juge?... Par quelle règle en avez-vous jugé vous-même pour me donner de votre concert une si belle idée?... Par quelle règle! je n'en ai point consulté d'autre que de me rendre attentif à tout; je suivais tous les mouvements des sons successifs ou simultanés; je les comparais entre eux; j'en observais toutes les cadences; je les sentais, les élévations et les abaissements, le style coulant et nombreux de la composition, les saillies, les repos, les reprises, les rencontres, les fuites, les retours.... C'est-à-dire, Monsieur, que pendant que tant de voix et d'instruments sonores vous frappaient l'oreille par des accords agréables, vous sentiez au dedans de vous-même un maître de musique intérieur qui battait la mesure, si j'ose ainsi parler, pour vous en marquer la justesse, qui vous en découvrait le principe dans une lumière supérieure aux sens; dans l'idée de l'ordre, la beauté de l'ordonnance du dessein de la pièce; dans l'idée des nombres sonores, la règle des proportions et des progressions harmoniques dont ils sont les images essentielles; dans l'idée de la décence, une loi sacrée qui prescrivait à chaque partie son rang, son terme et sa route légitime pour y arriver; c'est-à-dire que pendant que tous vos concertants lisaient sur le papier chacun sa tablature, vous lisiez aussi la vôtre écrite en notes éternelles et ineffaçables dans le grand livre de la raison, qui est ouvert à tous les esprits attentifs; c'est-à-dire, en un mot, qu'il faut ou refuser à la musique le nom d'harmonie, qu'elle a toujours porté sans contradiction depuis le premier concert qu'elle a donné au

monde jusqu'à notre siècle, ou convenir qu'il y a un beau musical essentiel et absolu qui en doit être la règle inviolable : vérité fondamentale que nous devions d'abord établir pour l'honneur d'un si bel art.

Je dis, en second lieu, qu'il y a un beau musical naturel dépendant de l'institution du Créateur, mais indépendant de nos opinions et de nos goûts. En peut-on disconvenir, pour peu que l'on se rende attentif à la nature des corps sonores, à la sensibilité de l'oreille dans le discernement des sons, à la structure tout harmonique du corps humain, surtout à la sympathie de certains sons avec les émotions de notre âme? Quatre preuves sensibles que la musique n'est pas une institution purement humaine à laquelle il nous soit permis d'ajouter, d'ôter, de changer tout ce qu'il nous plaît. N'avançons rien que sur la foi des expériences les plus incontestables.

Premièrement, que nous apprennent-elles sur la nature des corps sonores? Le grand Descartes [1] avait remarqué, au commencement du dernier siècle, que le son d'une corde ne se fait jamais entendre seul, mais toujours avec son octave aiguë. Le savant P. Mersenne, son ami, confirme sa remarque par plusieurs expériences. Après eux, M. Sauveur, fameux académicien [2], découvrit dans le même son harmonique, dans celui, par exemple, de la corde d'un clavecin, deux autres consonnances très-agréables, sa quinte et sa tierce majeure. On les y distingue si bien toutes trois, quand on a l'oreille un peu exercée, que M. Rameau [3] vient d'en faire le principe fondamental de son nouveau système de musique. Il en est de même du son de la voix : il paraît unique, et il est triple de sa nature; c'est-à-dire, qu'outre le son principal, qui est le plus grave et le dominant, il porte avec lui son octave, sa quinte et sa tierce majeure.

[1] Desc. *Abr. de la Mus.*, chap. de l'octave.
[2] *Hist. de l'Acad.*, 1701, Mém., p. 299.
[3] Rameau, Préface de sa *Génér. harm.*

Quelle doit être la sensibilité de l'organe qui les distingue avec cette précision? Sa délicatesse est telle, que si deux cordes sonores étant mises à l'unisson sur un monocorde, on accourcit l'une des deux de la deux millième partie de sa longueur, une oreille juste en aperçoit la dissonance, qui n'est pourtant que de la cent quatre-vingt-seizième partie d'un ton. L'expérience et le calcul sont de M. Sauveur. M. Dodard [1], autre illustre académicien, les rapporte et les confirme dans son excellent Mémoire sur la formation de la voix, imprimé dans l'histoire de 1700. M. Sauveur ayant fait depuis, sur le même sujet, plusieurs autres expériences, nous donne un second calcul [2], d'où il infère que la finesse de l'oreille, pour le discernement des sons, est environ dix mille fois plus grande que celle de la vue dans le discernement des couleurs. Doit-on s'étonner que la musique ait produit de tout temps des effets si prodigieux?

On s'en étonnera moins encore, si l'on considère que la structure du corps humain est tout harmonique. Je ne dirai pas que les nerfs y sont tendus sur les os comme les cordes sonores sur leurs tables dans un instrument de musique, ni que les artères y battent la mesure par leurs pulsations réglées, ni que le cœur y marque les temps et les cadences par la justesse de ses balancements réciproques. Cette pensée, qui est peut-être solide, quoique ancienne, pourrait ne paraître qu'une imagination frivole : je me borne à l'évident.

L'anatomie nous démontre que les nerfs qui tapissent le fond de l'oreille, pour servir d'organe au sens de l'ouïe, se divisent en une infinité de fibres délicates; que ces fibres, au sortir du tambour et du labyrinthe, se vont répandre de toutes parts; les unes dans le cerveau, qui est le siége des esprits et de l'imagination; les autres au fond de la bouche,

[1] *Hist. de l'Acad.*, 1700, Mém., p. 262.
[2] En 1715, Mém., p. 325.

où est l'organe de la voix ; les autres dans le cœur, qui est le principe des affections et des sentiments ; d'autres, enfin, dans les viscères inférieurs ; que toutes ces fibres sont d'une très-grande mobilité, d'un ressort très-prompt, et dans la tension convenable pour être ébranlées au premier mouvement de la membrane acoustique ; à peu près comme les cordes d'un clavecin au premier branle des touches qui leur répondent. A cette communication du nerf auditif avec les principales parties du corps, et par elles à toutes les autres, ajoutez la construction admirable des divers organes qui concourent ensemble pour former la voix : le creux de la poitrine, pour contenir l'air nécessaire à sa production ; le tuyau de l'âpre-artère, pour lui servir comme de porte-vent ; l'ouverture de la glotte, pour la produire en effet par ses vibrations sonores ; le canal de la bouche et les voûtes du palais, pour la fortifier par leur résonnance ; la langue, les dents et les lèvres, pour la modifier en tant de manières que l'art ne saurait imiter. Or, dans toutes ces institutions du Créateur, dans tous ces organes si propres de leur nature, les uns pour former le son, les autres pour en recevoir l'impression, combien de marques sensibles d'un dessein d'harmonie, et d'une harmonie touchante et pathétique !

Je dis le dessein d'une harmonie pathétique, par la sympathie naturelle qu'il a mise entre certains sons et les émotions de notre âme. Il n'est pas question d'en expliquer la manière ; je n'ai ici besoin que du fait qui est indubitable. Il y a des sons qui ont, avec notre cœur, une secrète intelligence que nous ne pouvons méconnaître ; des sons vifs qui nous inspirent du courage ; des sons languissants qui nous amollissent ; des sons riants qui nous égaient ; des sons dolents qui nous attristent ; des sons majestueux qui nous élèvent l'âme ; des sons durs qui nous irritent ; des sons doux qui nous modèrent. L'amour et la haine, le désir et la crainte, la colère et la pitié, l'espérance et le désespoir, admiration, terreur, audace, autant que nous avons de

passions différentes, autant de sons dans la nature pour les exprimer et pour les imprimer. Je vais plus loin.

Ne peut-on pas même ajouter qu'il y a une espèce de gradation dans les sentiments qu'ils nous impriment, selon les diverses qualités des corps sonores d'où ils partent? Je veux dire selon que les corps qui nous les envoient sont vivants ou inanimés, ou, selon que dans leur origine ils ont été animés ou non. J'en appelle à l'expérience. N'a-t-on pas souvent remarqué que le son d'une trompette, d'un hautbois ou d'une flûte qui reçoit son harmonie du souffle vivant d'un homme, nous pénètre tout autrement que celui d'un tuyau d'orgue qui n'est animé que par le souffle d'un air mort? Je crois encore avoir éprouvé que le son d'une corde de laiton, quoique plus harmonieux à l'oreille, est moins touchant pour le cœur que celui d'une corde de boyau. Et en effet, celle-ci étant par sa structure beaucoup plus conforme à celle des nerfs et des fibres de notre corps, n'est-il pas naturel qu'elle ait avec eux plus de consonnance qu'un métal dur et inflexible qui tient toujours un peu de l'aigreur de sa matière? Quoi qu'il en soit, il est notoire, par la raison même de cette conformité, que de tous les instruments de musique, celui dont les sons sympathisent le plus avec nos dispositions intérieures, c'est la voix humaine. J'en atteste toutes les oreilles un peu attentives. Une voix canore, bien conduite et bien maniée, l'emporte infiniment pour le pathétique sur les instruments les plus sonores; le son en est plus vivant, le ton plus net, les accords plus justes, les passages plus doux, les nuances plus gracieuses, le tempérament plus fin, l'expression plus animée, le total qui en résulte plus moelleux, si j'ose ainsi dire, plus insinuant, plus pénétrant. Et comment ne le serait-il pas, puisque de sa nature la voix humaine doit être nécessairement plus à l'unisson avec l'harmonie de notre corps et de notre âme?

Que tous les pyrrhoniens du monde entreprennent donc

tant qu'il leur plaira de contredire la raison et l'expérience, en attribuant toutes les règles de la musique à l'opinion et au préjugé, il faut ici ou qu'ils se déclarent sourds, ou qu'ils demeurent muets. La nature des corps sonores; la finesse de l'oreille dans le discernement des sons, la structure du corps humain si harmonique dans toute sa composition, la sympathie naturelle de certains tons avec certaines passions de l'âme, sont des preuves invincibles que la force d'esprit dont ils se font honneur, n'est, en ce point comme en tout autre, qu'une force de frénétiques et d'insensés, toujours d'autant plus féconds en raisonnements qu'ils sont plus dénués de raison.

Concluons, Messieurs, avec tout ce qu'il y eut jamais de musiciens philosophes, que la musique n'est pas une invention purement humaine; que l'auteur de la nature en est le premier instituteur; qu'il en a mesuré les tons, les consonnances, les accords à la lumière éternelle des nombres que nous appelons sonores; qu'il en a ordonné la marche, subordonné les cadences, marqué les temps convenables; qu'il en a, pour ainsi dire, noté l'harmonie fondamentale dans la plupart des corps sonnants et résonnants qui nous environnent; qu'il en a lui-même distingué les genres, différencié les caractères, assigné à chacune des parties qui peuvent entrer dans un concert, son charme, son agrément propre; et par conséquent, qu'il y a un beau musical naturel qui est arbitraire par rapport à lui, mais qui, dans tout ce qu'il en a voulu déterminer, est absolument nécessaire par rapport à nous; c'est la seconde proposition que j'avais entrepris de prouver.

Mais quoi! ne faudra-t-il donc rien abandonner à la discrétion du musicien, rien à la liberté du génie, rien à l'instinct du goût, rien à l'essor du caprice? La profession musicale est-elle donc faite pour être ainsi resserrée dans la prison des règles? Ne serait-ce pas le moyen d'éteindre son feu que de lui ôter le grand air? Et interdire le caprice au

musicien, ne serait-ce pas vouloir bannir la quinte de la musique?

Non, Messsieurs, la rigueur des règles ne va point jusque-là. Outre les deux espèces de beau musical qui existent, comme nous venons de le prouver, indépendamment de la volonté des hommes, nous en admettons une troisième qui en dépend en quelque sorte, et dans son institution, et dans son application. J'entends un beau musical artificiel, qui, après avoir accordé aux règles éternelles de l'harmonie tout ce qu'elles demandent absolument par la voix de la nature, lâche pour ainsi dire la main au génie, donne beaucoup au goût, et cède même quelque chose au caprice du compositeur. En est-ce assez pour contenter Messieurs les musiciens? Nous convenons avec eux qu'il y a dans la musique une espèce de beau d'institution et d'art; un beau de génie, un beau de goût, et en certaines rencontres, un certain beau de caprice et de saillie. Voilà un champ bien vaste ouvert à la liberté musicienne; mais pour prévenir les abus qui la pourraient faire dégénérer en licence, il faut nous expliquer : qu'on se rappelle ici les premiers principes de l'art que nous avons établis dans notre discours préliminaire.

La seule idée des consonnances, qui en ont été le principal objet, nous déclare qu'elles entrent nécessairement dans la composition musicale. Mais parce qu'elles sont en assez petit nombre, il serait à craindre que, malgré la douceur qui les accompagne, elles ne vinssent enfin à causer du dégoût par le retour trop fréquent des mêmes tons. Il fallait donc trouver le secret, ou d'en augmenter le nombre, ou d'en relever quelquefois le goût par quelque assaisonnement. D'augmenter le nombre des consonnances, les bornes que la nature a prescrites à l'oreille y étaient un obstacle insurmontable. Il a donc fallu se contenter d'en assaisonner la douceur par une espèce de sel harmonique. Et où l'a-t-on trouvé, ce sel harmonique si nécessaire, surtout dans les grandes compositions, pour en varier les accords, pour les

lier ensemble, pour en rendre l'expression plus sensible par une modulation plus piquante ? L'eût-on deviné ? La musique l'est allée prendre jusque dans le sein de ses plus cruelles ennemies : elle a trouvé des tempéraments pour se les concilier; c'est-à-dire l'art d'en adoucir la rudesse, de leur prêter même une partie de l'agrément des consonnances, pour les empêcher d'en troubler l'harmonie; de les employer comme les ombres dans la peinture, ou comme les liaisons dans le discours pour servir de passage d'un accord à l'autre; de les préparer avant qu'elles arrivent, en les faisant précéder par des sons vifs et doux, qui en étouffent le désagrément dans sa naissance, et quand cette préparation est impossible ou trop difficile, de les sauver avec adresse en les faisant succéder par des accords brillants pour en couvrir le défaut; en un mot, on a trouvé l'art de placer tellement les dissonances dans une composition, que si elles blessent encore un peu l'oreille, elles ne la blessent que pour nous plaire davantage. Il y a là du paradoxe : en voici l'explication.

Les consonnances étant obligées, par leur petit nombre, à se répéter trop souvent, elles auraient à la longue endormi leurs auditeurs par une harmonie trop uniforme. Que fait la musique pour nous réveiller, pour nous tenir toujours en haleine ? Permettez-moi, Messieurs, une comparaison sensible, pour me faire entendre à tout le monde. Elle emploie les dissonances dans ses compositions pour aiguiser, si j'ose ainsi parler, l'appétit de l'oreille, comme un autre art, qui est d'un usage plus ordinaire, emploie dans les siennes le sel, le poivre et les autres épiceries pour piquer le goût des convives; et ses auditeurs, dédommagés par la surprise agréable de voir naître des accords du sein même de la discordance, pardonnent sans peine au musicien ces petites âpretés passagères, comme la plupart des convives pardonnent volontiers à leur hôte ces ragoûts piquants qui leur mettent le palais en feu, pourvu qu'il ait soin en même temps de leur faire servir de quoi l'éteindre.

Nous avons encore une raison plus profonde pour admettre les dissonances dans la musique. On a remarqué de tout temps que, si elles blessent l'oreille par quelque rudesse, elles sont, par cela même, d'autant plus propres pour exprimer certains objets. Les transports irréguliers de l'amour, les fureurs de la colère, les troubles de la discorde, les horreurs d'une bataille, le fracas d'une tempête; et, pour me borner à l'exemple de la voix humaine, il n'y a personne qui ne sache que, dans certaines émotions de l'âme, elle s'aigrit naturellement, qu'elle détonne tout à coup, qu'elle s'élève ou s'abaisse, non par degrés, mais comme par sauts et par bonds. Voilà donc évidemment la place où les dissonances peuvent avoir lieu; voilà même quelquefois où elles sont nécessaires; et alors, disent les plus savants musiciens [1], on éprouvera indubitablement que, si elles déplaisent à l'oreille par la rudesse des sons, elles plairont à l'esprit et au cœur par la force de l'expression. Plaisir de raison, qui, étant le plus essentiel à l'âme, doit être toujours le principal objet d'un habile compositeur.

Il est donc manifeste que l'emploi des dissonances bien entendu, produit dans la musique un nouveau genre de beau toujours fondé sur la nature, puisque les dissonances ne passent qu'à la faveur des consonnances qui les préparent ou qui les sauvent, mais un beau néanmoins qui est en quelque sorte arbitraire, parce que les tempéraments qui les adoucissent, les expressions qu'on en tire, les variétés infinies dont elles ornent les compositions musicales, sont véritablement l'ouvrage du musicien, des beautés libres qui sont de son choix; et, si j'ose ainsi dire, de sa création. Il est vrai que, pour faire entrer dans l'harmonie ces beautés que j'appelle d'institution et d'art, il a fallu bien consulter la nature, bien méditer, bien raisonner, quelquefois bien

[1] M. Dodart, *Hist. de l'Acad.*, 1706, Mém., p. 388.

hasarder; mais à force d'expériences et de raisonnements, on y est enfin parvenu.

C'est ainsi qu'on a formé de la musique une espèce de rhétorique sonore qui a, comme celle des paroles, ses grandes figures pour élever l'âme, ses grâces pour la toucher, son style badin, ses ris et ses jeux pour la divertir. La question est de placer à propos tous ces différents styles; mais quand on en a ou l'art ou le talent, nous en voyons naître, selon la qualité des matières qu'on entreprend d'exprimer, les trois espèces particulières de beau musical artificiel que nous en avons ci-dessus distinguées, le beau de génie; le beau de goût, et, si l'on me pardonne ce terme, le beau de caprice.

Le beau de génie dans les sujets nobles, où la musique peut étaler avec pompe ses grandes figures, images, mouvements, suspensions, feintes, ses fugues et ses contre-fugues, ses passages de mode en mode, pour étonner l'oreille par la variété; le silence tout à coup, pour la délasser un moment; les rentrées soudaines, pour la surprendre; ses longues tenues sur le même ton, pour la tenir en attente; ses enthousiasmes, pour la ravir; en un mot, tout le sublime de l'éloquence musicale.

Le beau du goût dans les sujets fins et délicats, où elle sait attendrir les sons, les animer, les tempérer, préparer l'oreille à les recevoir, lui faire désirer certaines consonnances pour les lui faire mieux goûter, la pressentir sur d'autres pour lui en accorder de plus agréables, la dérouter même quelquefois pour la remettre dans son chemin avec plus d'agrément; supposer, promettre, sous-entendre pour lui donner le plaisir flatteur de suppléer par elle-même ce qu'elle n'entend pas ou d'achever ce qu'elle n'entend qu'à demi.

Enfin, si l'on me permet d'avoir cette complaisance pour les musiciens, le beau de caprice dans les sujets badins qui comportent la saillie, lors, par exemple, qu'il s'agit d'ex-

primer quelque imagination bizarre, quelque action comique ou quelque passion burlesque. On permet bien aux poëtes, leurs confrères, d'extravaguer un peu dans ces rencontres; et nous voyons tous les jours des caprices poétiques réussir à plaire aux esprits les plus sérieux. Pourquoi un caprice musical n'aurait-il pas le même privilége dans des circonstances pareilles? Pourquoi n'aurait-il pas le sort de l'opéra nouveau de Fréni, qui a diverti toute la France? Il nous plaira même quelquefois, peut-être avec raison, quand il n'aurait d'autre agrément que de nous bien peindre l'original qui s'y abandonne.

Les musiciens modernes se plaindront-ils encore que la théorie voudrait renfermer le génie et le goût dans des bornes trop étroites? on vient de voir qu'ils n'ont rien à craindre de ce côté-là. Nous savons que le génie et le goût musical sont une espèce de musique infuse, notée dans certaines âmes par les mains mêmes de la nature. Mais il faut aussi avouer que ces notes naturelles y sont tracées bien légèrement; qu'elles y sont bien confuses; qu'il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, de les déchiffrer sans la connaissance des nombres sonores, qui en sont la véritable clef; en un mot, que la théorie musicale est absolument nécessaire pour conduire la pratique à sa perfection. Le petit peuple musicien a donc beau regarder ces deux sœurs comme deux ennemies qui ont des vues contraires, le célèbre Zarlin, après les avoir étudiées toute sa vie l'une et l'autre, nous déclare en propres termes qu'il a toujours éprouvé que la vraie théorie, bien loin d'être jamais opposée à la bonne pratique, y est en tout point parfaitement conforme [1]. *La scienza non discorda punto d'alla buona pratica.*

Les trois premières propositions que j'avais avancées sur le beau musical étant ainsi prouvées par toutes sortes de raisons, reste à répondre à notre dernière question : Quelle

[1] Zarl., *Instr. harm.*, vol. II, p. 100, etc.

en est la forme précise? Tous ceux de la compagnie qui m'ont fait l'honneur d'entendre mes trois premiers discours sur le beau, voient déjà ma réponse. Mes principes sont partout les mêmes : ma conclusion doit l'être.

Je dis donc encore, avec saint Augustin : *Omnis porrò pulchritudinis forma unitas est*[1]. En tout genre de productions, soit de la nature, soit de l'art, c'est toujours l'unité qui constitue la forme du vrai beau. Et en matière de musique, je ne crains pas d'assurer que ce grand principe est plus incontestable qu'en toute autre.

En effet, Messieurs, interrogeons le bon sens, consultons notre oreille; que cherchons-nous naturellement dans une composition musicale? des consonnances, des accords, un concert, une harmonie partout répandue, c'est-à-dire unité partout. Et, au contraire, qu'est-ce que nous entendons avec tant de peine dans son exécution? la détonation d'une voix, la dissonance d'une corde, ce qu'on appelle un chant faux, les battements irréguliers de certains instruments, la discordance entre les parties d'un concert, c'est-à-dire, en un mot, la rupture de l'unité harmonique. Disons quelque chose de plus sensible. Que demandons-nous à un musicien qui compose un air sur des paroles? qu'il ait soin d'entrer dans l'esprit de la pièce; qu'il en saisisse bien le caractère, le genre, le mode; qu'il en exprime dans ses tons, non-seulement les mots, mais surtout le sens; non-seulement le sens de chaque mot, mais le sens de la phrase; non-seulement le sens particulier de chaque phrase, mais le sens total de la lettre entière dans le total de sa composition. Peut-on lui demander plus formellement, que des paroles qu'on lui donne et de l'air qu'il y ajoute, il en fasse naître un tout parfaitement un? unité si nécessaire, que sans elle vous m'étaleriez en vain toutes les finesses de votre art, je ne trouverais dans le total de votre pièce qu'une dispro-

[1] *Epist.* 18, edit. pp. BB.

portion choquante. Vous me faites entendre les sons les plus doux, les cadences les plus régulières, les accords les plus harmonieux : c'est un plaisir pour l'oreille. Mais; par un oubli fatal de votre sujet, vous me donnez malheureusement un air qui jure contre vos paroles. Vous m'entonnez une tempête sur un air de victoire; vous me fredonnez une pompe funèbre comme une sarabande, vous me représentez la descente d'une divinité sur la terre comme une danse de village. Votre musique chante où elle ne devrait que parler; vous courez à perte d'haleine où il ne faudrait que marcher; vous traînez languissamment, vous planez, si j'ose ainsi dire, où il faudrait voler à tire-d'aile; vous badinez harmonieusement sur chaque mot, et vous abandonnez l'harmonie du sens. Quel supplice pour la raison!

Nous sommes naturellement si délicats sur ce point de l'unité musicale que nous voulons sans miséricorde que les compositeurs portent leur attention, non-seulement au caractère des sujets qu'ils traitent, mais jusqu'au lieu de la scène où leurs pièces doivent paraître, jusqu'à la condition des personnes qu'ils y font parler, jusqu'aux mœurs et aux sentiments qui les caractérisent dans l'histoire. Attention difficile, je l'avoue, par l'étendue de science et de génie qu'elle demande; mais attention indispensable pour éviter les affreux contrastes qui déparent assez souvent les beautés de notre musique. Je veux dire, pour éviter le ridicule de porter, par exemple, à l'Église le ton de l'Opéra, ou à l'Opéra le ton de l'Église, de composer pour le théâtre des airs qui ne conviennent qu'au plain-pied d'une chambre; ou pour une chambre, des airs qui ne conviennent qu'au sublime du théâtre; de faire chanter un roi qui commande sur le ton d'un particulier qui prie; ou un particulier qui prie sur le ton d'un roi qui commande en maître; et, si l'on a quelques passions communes à exprimer, de noter les soupirs d'un Alexandre sur le ton d'un sybarite; ou les soupirs d'un sybarite sur le ton d'un Alexandre; en un mot, le ri-

dicule de nous faire entendre deux personnes dans le même personnage; l'une dans le nom qu'on lui donne, et l'autre dans le ton qu'on lui fait prendre.

Enfin, pour achever de mettre notre principe dans la dernière évidence, qu'est-ce que nous admirons quelquefois jusqu'à l'extase dans ces grands concerts où l'on assemble tant de voix de tous les degrés, tant d'instruments de tous les genres, tant de parties si discordantes en apparence pour concerter ensemble? N'est-ce pas encore l'unité qu'on a trouvé l'art d'introduire et de soutenir dans cette multitude prodigieuse de sons si différents? On dit que ces grandes musiques doivent leur naissance à l'esprit inventif du dernier siècle. Mais le savant et ingénieux Senèque[1] nous en fait une description qui prouve très-bien, si je ne me trompe, qu'elles ne sont que ressuscitées. Du moins est-il certain qu'on y va voir la règle d'unité dont nous parlons parfaitement bien établie.

Voyez-vous, dit-il dans sa lettre 84, cette multitude de voix qui composent nos grands chœurs de musique? elles se joignent toutes si parfaitement, qu'il semble qu'elles ne rendent à l'oreille qu'un seul et unique son. *Vides quàm multorum vocibus chorus constet; unus tamen ex omnibus sonus redditur.* Parmi ces voix il y a des dessus, il y a des basses, il y a des voix moyennes de tous les degrés. On entend celles des hommes avec celles des femmes, les unes et les autres entremêlées du son des flûtes qui les accompagnent. Chacune de ces voix est, pour ainsi dire, cachée dans la multitude; et cependant elles paraissent toutes avec le caractère qui les distingue. *Aliqua illìc acuta vox est, aliqua gravis, aliqua media. Accedunt viris feminæ, interponuntur tibiæ : singulorum illìc latent voces; omnium apparent.* Je ne parle encore que des chœurs qui étaient connus aux anciens philosophes. Il y a plus dans les hôtres,

[1] Sénèque, Ep. 84, p. 338, édit. A.

continue Sénèque; dans les concerts solennels que nous donnons au public, il y a plus de chanteurs que le théâtre n'avait autrefois de spectateurs : *De choro dico, quem veteres philosophi noverant : in commissionibus nostris plùs cantorum est, quàm in theatris olim spectatorum fuit.* Outre ce grand nombre de voix, nos amphithéâtres sont environnés de trompettes, et nos orchestres pleins d'une infinité d'instruments de toute espèce, à vent et à cordes. Voilà une multitude qui semble nous menacer d'une horrible discordance. Ne craignez rien, il s'en forme un concert : *Cùm omnes vias ordo canentium implevit, et cavea æneatoribus cincta est, et ex pulpito omne tibiarum genus, organorumque consonuit, fit concentus ex dissonis.* Or, Messieurs, je vous le demande : comment un concert peut-il naître d'une multitude de sons si différents, et quelquefois si dissonants, si nos Orphées anciens et modernes n'avaient trouvé l'art de réduire cette multitude à l'unité; ou, pour me servir de la belle expression d'Horace dans sa poétique, s'ils n'avaient trouvé l'art d'en composer un total sonore qui, malgré la multitude de ses parties, devient parfaitement un, par une espèce de prodige : *Rem prodigialiter unam?*

Après toutes ces raisons que je viens de puiser dans les notions les plus communes du bon sens, et dans l'expérience des plus grands maîtres, peut-on douter, je ne dis plus de l'existence d'un beau musical indépendant de nos opinions et de nos goûts, je dis de la prééminence que la nature lui a donnée sur tous les autres genres de beau sensible? On lui opposera peut-être celui de la peinture qui, en effet, a beaucoup de merveilleux. Mais si, avant que de finir, nous voulons un moment les mettre en parallèle, quel parallèle, ou plutôt quel contraste! Il n'y a personne qui ne sache que ces deux genres de beau consistent dans l'imitation; ou, si l'on aime mieux, dans l'expression. Voilà un point de concours où la musique et la peinture se réunissent dans le même dessein. Quelle différence dans l'exécution!

Que voyons-nous dans la plus belle peinture? uniquement la surface des corps, un visage, des yeux, des couleurs fixes et inanimées, quelques airs au plus qui semblent vouloir parler. La musique nous découvre, jusqu'au fond de l'âme, ses agitations par des sons rapides; ses combats par des sons contraires; son calme par des sons tranquilles et uniformes. La peinture ne peut offrir à nos yeux que des objets immobiles, des objets tout au plus dans l'attitude du mouvement : c'est toute la vie qu'elle peut donner à ses tableaux. La musique peint le mouvement, même avec ses divers degrés d'accélération ou de retardement, tels que son sujet le demande, ou tels qu'il lui plaît. Nous ne voyons dans un tableau qu'une action momentanée, souvent la moindre partie de l'action totale dont le peintre nous veut rappeler le souvenir. Un seul air de musique nous la rappelle tout entière, son commencement, son progrès, sa fin. Il faudrait vingt tableaux pour rassembler tout ce que renferme la moindre de nos cantates ou de nos sonates. Que la peinture vous représente une bataille, vous croyez la voir. C'est le plus grand éloge qu'on en puisse faire. Que la musique entreprenne de vous la représenter dans un concert de voix et d'instruments, vous croyez y être. On entend sonner la marche des deux armées, battre la charge, bruire les armes, retentir les coups dont elles s'entre-choquent, les cris triomphants des vainqueurs, les tons plaintifs des vaincus : il semble que notre cœur soit le champ de bataille où se livre le combat. Rien de plus admirable dans la peinture que la perspective, qui, sur une surface plate, nous fait apercevoir des enfoncements et des lointains qui semblent fuir à perte de vue. Mais, dans le vrai, il faut que l'imagination lui prête beaucoup pour les croire bien éloignés, malgré le témoignage des yeux qui nous assure le contraire. La musique a des lointains qui paraissent plus réels. Après un coup d'archet unanime de vingt concertants, elle nous fait entendre leurs échos dans un éloignement qui trompe l'oreille à coup sûr : un

aveugle jurerait qu'il entend deux concerts qui se répondent à une distance très-considérable.

Que la peinture ne se plaigne pourtant pas de sa défaite. Je ne veux point dire que son art ne soit aujourd'hui dans un très-haut degré de perfection, peut-être même plus haut que celui de la musique; je veux dire seulement qu'elle n'a point reçu de la nature ni autant de secours ni autant de leçons que sa rivale. Je veux dire, par exemple, que les couleurs ne sont pas si expressives que les sons; ni la main qui conduit le pinceau si flexible que la glotte qui produit la voix; ni l'œil qui dirige le peintre si fin que l'oreille qui dirige le musicien; ni la toile qui reçoit les teintes si docile que l'air qui reçoit les impressions sonores; ni les rayons de lumière qui nous font voir les beautés d'un tableau, si pénétrants ou si sensibles que les vibrations aériennes qui nous font entendre les charmes d'un concert; ni enfin les degrés de colorisation qui doivent distinguer les personnages d'un grand dessein de peinture, si faciles à mesurer ou à calculer que les degrés d'intonation que l'on doit donner à une voix ou à un instrument, selon la partie qu'on lui assigne dans un chœur de musique. Or, avec tous ces avantages, est-il surprenant que le beau musical ait des grâces plus sublimes et plus délicates, plus fortes et plus tendres que celui de tous les autres arts?

C'est un nouvel agrément, Messieurs, que d'illustres citoyens viennent de procurer à votre ville par l'institution d'un concert en règle. Plusieurs capitales du royaume vous en avaient donné l'exemple; mais ce qui vous est particulier, ce qui est peut-être unique dans toute la France, vous avez trouvé chez vous-mêmes de quoi former un concert complet, sans avoir eu besoin de rien emprunter d'ailleurs: des génies pour la composition, des talents pour l'exécution, et, ce qui est infiniment plus estimable, des directeurs pour le conduire, du caractère le plus propre pour le rendre en toute manière utile et agréable; des hommes, comme parle

un auteur sacré [1] dans l'éloge des héros les moins équivoques de l'histoire, des hommes amateurs du beau, pour en ordonner le dessein : *Pulchritudinis studium habentes;* aussi connaisseurs qu'amateurs de la belle musique, pour faire avec goût le choix des pièces : *In peritiâ suâ requirentes modos musicos;* mais surtout des hommes pleins d'honneur et de vertu : *Homines magni in virtute, et prudentiâ suâ prædili;* sages et prudents, pour en bannir toutes les dissonances morales qui auraient pu déconcerter dans la ville l'harmonie des bonnes mœurs; pour en marquer les jours d'assemblée, en sorte que le plaisir et le devoir ne se trouvassent jamais en opposition; enfin, pour en régler l'ordre et la décence, qui est toujours la plus belle décoration d'une assemblée publique. Ainsi, dans une seule institution, ils ont trouvé le moyen de vous donner tous les genres de beau que j'avais entrepris d'expliquer : le beau optique dans le spectacle brillant des personnes que le concert assemble; le beau moral dans les bienséances qu'on y observe; le beau spirituel dans le choix des pièces qu'on y chante ou qu'on y joue, et le beau harmonique dans la justesse de l'exécution; ce qui forme un ensemble si propre à vous rappeler agréablement l'idée du beau éternel et suprême, le seul capable de nous satisfaire pleinement.

CINQUIÈME DISCOURS.

Sur le *modus*.

MESSIEURS,

La matière dont je me propose aujourd'hui de vous parler m'a toujours paru l'une des plus dignes d'être discutée dans une académie; mais malheureusement nous ne pouvons,

[1] Eccl., c. 44.

dans notre langue, l'exprimer par un seul mot. Vous savez dans un discours quel est l'inconvénient des périphrases pour l'orateur et pour les auditeurs; permettez-moi, pour les éviter, d'aller à l'emprunt dans une langue étrangère, si néanmoins on peut ainsi nommer une langue que nous apprenons presque tous au sortir du berceau, et qui est la mère de la nôtre.

En un mot, Messieurs, je vais vous parler de ce qu'on appelle en latin *modus* : qualité ou vertu que tous les philosophes sacrés et profanes nous recommandent partout avec tant de soin, en nous prêchant sans cesse de nous modérer dans l'usage des biens de la vie pour éviter les maux qui sont inséparables des excès; de modifier nos prétentions dans la société civile si nous y voulons vivre agréablement; de porter la modestie dans les plus hautes fortunes, et de conserver la tranquillité de cœur dans les plus obscures; de prendre garde en visant au grand de donner dans le vaste, ou, en nous contentant du médiocre, de tomber dans le bas; d'avoir toujours la règle à la main pour mesurer la carrière que nous devons remplir dans le monde, et le compas pour la circonscrire dans les bornes où la raison nous ordonne de nous renfermer; enfin, en nous prescrivant dans la vie, dans les sciences, dans les arts, dans nos sentiments, dans nos discours, dans nos procédés, cette règle générale qu'il faut garder le *modus* en tout. Je demande encore une fois grâce pour un terme dont la nécessité seule m'oblige de me servir. Le *decorum* des Romains a bien passé dans notre langue, pourquoi le *modus* n'y passerait-il pas? Mais, sans entreprendre de le justifier pleinement, je prie qu'on me le pardonne, en attendant que l'Académie française m'ait fourni un terme plus heureux pour me faire entendre.

Le *modus*, en général, tel que je viens de le décrire, embrasse des matières trop disparates pour que j'entreprenne de les rassembler dans mon discours; je me borne au rap-

port qu'il peut avoir avec le beau, dont j'ai eu l'honneur de vous parler si souvent, et dont on ne peut, ce me semble, trop approfondir la nature avec toutes ses appartenances. Voyons si le *modus* y doit entrer comme tout le reste; pourquoi, et comment?

Vous l'avez sans doute, Messieurs, mille fois remarqué. Rien de plus ordinaire dans le monde que de voir des ouvrages de l'art ou de la nature qui enlèvent notre estime au premier coup d'œil, mais dont les beautés, quoique réelles, ne soutiennent pas longtemps l'épreuve d'un regard trop attentif : ils perdent presque toujours à être considérés de près. Ici, l'on trouve que les plus beaux traits ne sont qu'ébauchés; là, qu'ils sont plus que finis; qu'il y a des agréments, mais la plupart déplacés ou affectés, forcés ou manqués; qu'il y en a un trop grand nombre en certains endroits qui en demandaient moins; qu'il y en a trop peu en d'autres qui en demandaient plus. D'où il arrive quelquefois qu'après nous avoir charmé d'abord, ils tombent tout à coup de l'admiration dans le mépris, ou du moins, dans l'indifférence et dans l'oubli.

La première conclusion que je tire de cette vérité d'expérience est que dans le beau, comme en toute autre chose, il y a une certaine mesure qu'il faut remplir, mais qu'il ne faut pas combler; qu'il y a, dans la recherche même du beau, deux extrémités contraires à éviter, le défaut et l'excès; qu'entre ces deux extrémités, il y a un certain point marqué par la nature, en deçà duquel un objet n'est pas encore tout à fait beau, et au delà duquel il cesse de l'être; enfin, que ce point fixe qui est une espèce de milieu entre le trop et le trop peu est tellement le siége du vrai beau, qu'il n'en peut sortir ni de part ni d'autre, sans dégénérer de lui-même en contractant quelque vice ou du moins quelque viciosité blâmable; c'est-à-dire, en un mot, que dans le beau même il y a un *modus* à observer, suivant cette maxime

d'un ancien philosophe ou plutôt du bon sens naturel : *Cùm sit ubique virtutis modus, æquè peccat, quod excedit, quàm quod deficit*[1].

Je sens bien, Messieurs, que cet amas d'expressions, quoique très-familières, ne représentent encore le *modus* que sous des idées assez confuses. Peut-être même qu'on me dira, ou plutôt, je crois déjà vous entendre, que vous concevez bien que le beau peut, en tout genre de beauté, pécher par défaut, mais qu'il n'est guère concevable qu'il puisse pécher par excès. Il faut donc m'expliquer plus clairement.

Pour le faire avec ordre, je divise mon sujet en trois questions, dont je dois la première idée au prince des orateurs, qui était aussi un très-grand philosophe :

1°. En quel sens il est vrai de dire que le beau est susceptible du trop comme du trop peu?

2°. Le trop et le trop peu de beauté se trouvant égaux en deux objets, lequel des deux est le plus supportable; ou, en cas d'option, lequel des deux serait préférable à l'autre?

3°. Si, dans la nécessité de garder le *modus* en tout, jusque dans le beau, il y a même un *modus* à observer dans la recherche du *modus*, et s'il y en a un, quelle est la conséquence que nous en devons tirer, chacun dans son état et dans sa profession, pour y exceller autant qu'il est possible?

Permettez-moi, Messieurs, de le dire : fut-il jamais une matière plus digne d'être proposée à la discussion d'une académie par son importance, par sa nouveauté, par sa difficulté même, qui doit être à l'égard des bons esprits plutôt un attrait pour piquer leur attention qu'un obstacle pour la rebuter? Je commence par répondre à la première question, qui est le fondement des deux autres.

N'est-ce pas d'abord un étrange paradoxe que le beau,

[1] Sen., *De Benef.*, l. II, c. 16.

dont il semble que la nature est de pouvoir toujours croître dans les objets créés, puisse être susceptible du trop? c'est-à-dire qu'un objet puisse avoir un excès d'agréments qui le disgracie, déplaire par trop de charmes, et par conséquent devenir laid en quelque sorte à force d'être beau. Voilà certainement une contradiction bien apparente : il faut la faire disparaître pour en tirer le vrai qu'elle nous cache.

Dans les discours sur le beau, qui ont précédé celui-ci, nous en avons distingué de trois sortes : le beau essentiel, le beau naturel et le beau artificiel, ou, en quelque manière, dépendant de l'institution des hommes. Rappelez-vous-en, s'il vous plaît, les idées précises; nous y trouverons, si je ne me trompe, le dénoûment de la difficulté.

J'avoue donc, premièrement, que le beau essentiel ne peut être susceptible du trop; que dans la construction, par exemple, d'un ouvrage d'architecture, ou, dans la conformation du corps humain, la symétrie des membres qui le composent ne saurait être trop bien gardée; que dans une composition musicale on ne peut se rendre trop attentif à la direction des nombres sonores qui en doivent régler l'harmonie; que dans une pièce d'esprit on ne peut être ni trop vrai, ni trop honnête, ni trop décent; que dans la morale on ne peut trop aimer l'ordre, la vérité, la justice envers Dieu et envers les hommes, l'honneur intime de sa conscience, ou la pureté du cœur, surtout l'auteur de notre être, qu'il est évident que nous n'aimerons jamais assez si nous ne l'aimons sans mesure. Et il n'est pas même besoin de penser bien profondément pour en découvrir la raison : c'est que le beau essentiel, comme nous l'avons prouvé ailleurs, est un beau absolu, dont la beauté se mesure, non par les impressions plus ou moins agréables que nous recevons des objets, mais par des règles éternelles, absolument indépendantes de nos opinions et de nos goûts; celle du beau essentiel sensible, optique ou musical, par les règles éternelles des proportions géométriques ou harmoniques,

dont on sait que la nature consiste en une espèce d'égalité, et par conséquent que le trop n'y peut avoir lieu; celle du beau essentiel intelligible dans les pièces d'esprit, ou dans les mœurs, par les règles éternelles de la raison et de l'ordre, du bon sens et de la décence, où l'excès n'est pas plus à craindre que dans les proportions mathématiques.

Toute notre question ne doit donc rouler que sur le beau naturel et sur le beau artificiel; savoir : s'ils peuvent être susceptibles d'un excès de beauté, ou, ce qui est moins équivoque, si la nature a déterminé aux objets une certaine mesure d'embellissement, au delà duquel on ne peut plus rien ajouter sans les gâter, ou du moins sans en diminuer le vrai charme par cette addition superflue? Il ne faudra qu'un simple exposé pour nous en convaincre, par rapport aux quatre espèces particulières de beau qui ont fait la matière des quatre discours précédents.

Pour commencer par le plus sensible, qui est l'objet de la vue, on convient que c'est une beauté dans un tableau d'avoir une colorisation vive et animée; mais en même temps tous les connaisseurs ne conviennent-ils pas que cette colorisation peut avoir trop d'éclat et de vivacité? que les couleurs trop claires divariquent le coup-d'œil en nous éblouissant? qu'elles nous cachent, par leur trop grand lustre, des beautés plus solides, l'ordonnance et la distribution des parties du tableau, la justesse des attitudes, la dégradation des nuances, la perspective des personnages ou des autres objets qui entrent dans la composition du dessein? que, par là, elles nous dérobent la vue distincte du tout ensemble, et enfin que c'est la raison pourquoi les peintures nouvelles n'ont jamais cette douceur touchante, ces grâces tempérées, ce clair-obscur précieux que l'éponge du temps a donné aux anciennes?

On ne peut aussi nier que les ouvrages d'architecture ne doivent avoir quelques ornements pour en rendre le coup d'œil plus varié, plus rempli. Les Grecs et les Romains,

qui sont nos premiers maîtres, en ont inventé pour tous les ordres, afin de leur donner à chacun la juste dose de beauté dont il est capable. Un corps d'édifice trop nu ne peut longtemps plaire à des yeux délicats; mais aussi quel est l'œil assez gothique pour pouvoir supporter cette multitude affreuse de colifichets dont on ornait autrefois les frontispices de nos temples ou les vestibules de nos vieux châteaux? Ce n'est pas que dans cet assemblage de petites figures architectoniques, il n'y ait beaucoup d'art : il y en a trop; et la nature, qui se contente à moins, réprouvera toujours une profusion qui la rassasie sans la satisfaire.

Le beau musical n'est pas moins susceptible du trop que le beau visible : on sait que les consonnances en sont toujours le fondement essentiel; cependant, faites-moi une musique où il n'entre que des accords parfaits, vous m'ennuierez à coup sûr par cette justesse trop rigoureuse. Entre les consonnances, l'octave est la plus parfaite, et la quinte la plus douce. Composez-moi néanmoins un air où vous entassiez sans mesure octave sur octave, quinte sur quinte, soyez certain que vous fatiguerez tous vos auditeurs par cette belle monotonie. Les dissonances bien ménagées, bien préparées, bien sauvées, sont comme le sel d'une composition musicale. Il faut donc, pour ainsi dire, en saupoudrer vos accords; mais si au lieu de les saupoudrer un peu vous y jetez le sel à pleines mains, comme un cuisinier de village, à quoi se terminera cette folle dépense? vous piquerez d'abord l'oreille, mais comptez que bientôt vous la blesserez infailliblement. Il y a des airs d'images ou de passions dans lesquels on avoue que la répétition de certaines paroles énergiques ou de certains tons pathétiques peut avoir de la grâce, peut même quelquefois être nécessaire; elle sert à nous graver dans l'âme des traits que le premier coup de burin n'avait fait que dessiner. Mais si après deux ou trois répétitions, qui peuvent être naturelles, vous continuez encore à me répéter vos répétitions, seulement pour me faire une belle figure de rhé-

torique musicale, ou même, si vous le voulez, pour me pénétrer plus profondément, craignez plutôt de produire un effet tout contraire. Mon cœur se révolte contre un burin trop profond qui le déchire; mon oreille se lasse d'une répétition qui dégénère en battologie, et ce qui, dans les commencements, était une beauté, devient un défaut par son excès. Il faut savoir finir : c'est, dans tous les arts, la maxime des grands maîtres.

Il est donc clair que cette maxime s'étend aussi au beau dans les pièces d'esprit : je me borne à celles d'éloquence. On veut y plaire, comme dans la musique, à l'oreille, à l'imagination et au cœur; mais à force de leur vouloir plaire, combien de fois s'y rend-on insupportable, en leur présentant sans mesure les beautés mêmes qui, naturellement, les charment le plus? A l'oreille, en lui offrant sans cesse un style trop nombreux et trop sonore, des phrases trop mesurées, des cadences trop marquées, des périodes faites au tour, si j'ose ainsi dire; en un mot, un style qui sent plus la modulation d'un chant qu'une simple composition de paroles? A l'imagination, en lui étalant des images trop grandes ou trop hardies, des figures poussées à outrance ou trop entassées les unes sur les autres, métaphores sur métaphores, antithèses sur antithèses, fleurs sur fleurs, brillants sur brillants, qui la tiennent, comme des éclairs, dans un éblouissement perpétuel? Au cœur, en lui présentant, au lieu des sentiments de la nature, des sentiments hyperboliques, ou du moins sophistiqués par l'esprit; qu'on y entasse un sublime de romans qui le guinde au lieu de l'élever, ou un pathétique de théâtre qui l'étourdit au lieu de le remuer? Il est pourtant vrai que nous voyons souvent les auditeurs sortir tout extasiés de ces magnifiques et superbes discours, comme on les appelle. Je n'en suis pas surpris. L'orateur a eu le talent d'enivrer son auditoire : c'est une débauche d'esprit dont on vient de sortir; la tête en est encore toute étonnée. Mais attendons un peu que l'ivresse ait fait place

à la raison, et nous verrons bientôt le bon sens, revenu à lui-même, condamner sans rémission cette intempérance d'esprit, ce faste et ce luxe oratoire, qui, en son espèce, n'est guère moins choquant que celui des mœurs.

Mais enfin, ne ferons-nous point grâce au beau moral? et dirons-nous que la vertu même peut être susceptible du trop? Il n'y a qu'à nous expliquer pour en convaincre toutes les personnes de bon sens.

Le nom de *vertu* a deux significations très-différentes. On appelle ainsi l'amour dominant et habituel de l'ordre, ou la volonté constante de suivre en toutes choses la raison, la loi, la religion, l'honneur, en un mot, l'honnête en tout genre. Nous avons déjà déclaré que cet amour, qui a pour objet le beau moral essentiel, ne peut jamais excéder. Mais on entend aussi par *vertu* (et c'est le sens le plus ordinaire), la pratique des devoirs telle que nous la voyons dans les hommes qu'on appelle vertueux; je veux dire un certain assemblage de vues qu'ils se proposent, de mouvements du cœur auxquels ils s'abandonnent, et d'actions extérieures qui naissent de ces mouvements. Or, Messieurs, n'est-il pas certain, par l'expérience de tous les siècles, que, dans la pratique de la vertu, ces vues de l'esprit peuvent être fausses, trop vastes ou trop hardies; ces mouvements du cœur, trop impétueux ou trop ardents; et les actions extérieures qui en procèdent, poussées au delà des règles; qu'elles sont même très-souvent si peu mesurées, qu'en accomplissant un devoir on en blesse plusieurs autres? Voilà donc un sens où l'on peut dire que le trop défigure souvent le beau dans les mœurs; qu'il en altère le fond par la manière, qu'il en corrompt même quelquefois toute la nature, jusqu'à le transformer en son contraire, en laideur et en difformité morale. C'est le sens où l'on dit en effet tous les jours que la plupart de nos vertus dégénèrent en vices par les excès où elles se portent: la prudence, en artifice; la constance, en entêtement; la justice, en dureté; l'honneur,

en orgueil ; la religion, en superstition ; le zèle, en fureur et en emportement.

Vérité si évidente, qu'elle a été connue jusque dans les ténèbres du paganisme. Tout le monde sait que Socrate, le plus sage des philosophes grecs, mettait à la tête de sa morale cette grande maxime qu'il ne faut rien outrer : *Ne quid nimis*. Le premier des philosophes romains, Cicéron, suppose, comme un principe incontestable, que dans les meilleures choses il y a un point où il faut savoir s'arrêter, de peur de corrompre le bien par le mélange du mal : *Omnibus in rebus videndum est quatenus*. Principe que Sénèque adopte si universellement, qu'il s'attache partout à prouver que la vertu consiste, non-seulement comme le vulgaire se l'imagine, dans la bonne intention ou dans la pratique des devoirs, mais encore plus dans le *modus* qu'on y observe pour les accorder tous ensemble : *Omnis in modo virtus est*.

Mais s'il était ici question d'agir par voie d'autorités, nous en trouverions sans peine de plus irréfragables à vous alléguer. Avant Socrate, Salomon, le plus sage des rois, nous avait donné pour maxime de fuir le trop en tout [1], *Noli nimius esse, ne forte offendas* : de ne pas porter la prudence trop loin [2], *Prudentiæ tuæ pone modum* : de ne pas même outrer la justice, *Noli esse justus multum* : et de ne pas vouloir être plus sage qu'il ne faut [3], *Neque plus sapias quam necesse est, ne forte obstupescas*. La sobriété de sagesse, que saint Paul recommandait aux premiers fidèles, nous représente encore mieux ce tempérament de vertu que nous appelons *modus* [4] : *Non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem*. Pouvait-il nous déclarer plus nettement que, dans les meilleures choses et même dans les plus saintes, il y a des bornes qu'on ne peut franchir sans

[1] Eccli., 31, 10.
[2] Prov., 23. 3.
[3] Eccl., 7. 17.
[4] Rom., n. 3.

péril ; enfin, pourquoi nous prêcherait-il la sobriété jusque dans la vertu, si l'excès n'y était jamais à craindre ?

Certainement, Messieurs, vous ne m'en demandiez pas tant pour demeurer convaincus que, dans le sens ci-dessus expliqué, le beau est susceptible du trop comme du trop peu : c'était ma première question.

Ma seconde est de savoir lequel des deux est le plus supportable ; ou, en cas d'option, lequel des deux serait préférable à l'autre ?

Y a-t-il donc à balancer, me dira-t-on d'abord, entre le trop et le trop peu, quand il s'agit du beau ? Allons aux voix de toute la compagnie : est-il un homme dans cette nombreuse assemblée, en est-il un seul dans tout l'univers qui n'aimât mieux trop de beauté que trop peu dans sa personne; trop d'esprit que trop peu dans ses discours ou dans ses écrits ; trop de vertu que trop peu dans sa conduite ou dans ses mœurs? Est-il même permis de penser autrement ? Et en beauté comme en richesses, ne vaut-il pas toujours mieux avoir du superflu que de manquer du nécessaire ?

Le raisonnement est spécieux; je m'aperçois même qu'il a l'avantage signalé d'avoir pour lui les rieurs ; mais c'est tout le bien qu'on en peut dire : il ne touche seulement pas au point de la question. Le voici en deux mots.

Il s'agit de comparer ensemble deux ouvrages de l'art, ou deux procédés dans les mœurs, non pas dont il y en aurait un qui manquerait du nécessaire pour mériter le nom de beau, mais dont l'un ne va pas aussi loin qu'il le pourrait, et l'autre va plus loin qu'il ne devrait; ou, si vous l'aimez mieux, deux ouvrages ou deux procédés qui ne manquent du nécessaire pour être parfaitement beaux, qu'en ce que l'un demeure en deçà du point de beauté où il doit tendre, et que l'autre passe au-delà du point où il devrait s'arrêter; ils manquent donc tous deux en quelque chose, le premier par défaut et le second par excès. On ne peut disconvenir

que l'un et l'autre ne soit un désagrément qui dégrade la beauté de l'objet où il se rencontre.

La question est de savoir lequel des deux est le plus supportable ou le moins choquant de sa nature. C'est le sens de notre problème académique, dont vous voyez sans doute l'extrême utilité par l'influence qu'il peut avoir sur nos jugements et sur notre conduite.

Le grand auteur qui m'en a fait naître la première pensée, m'en fournit aussi la solution, du moins en partie. Cicéron [1], dans son sublime Traité du *parfait orateur*, après avoir posé pour principe qu'en toute chose il y a un point d'excellence où il faut savoir s'arrêter, ajoute incontinent qu'il a toujours remarqué que le trop nous choque plus que le trop peu : *Etsi suus cuique rei modus est, tamen magis offendit nimium, quam parum.* Pourquoi? c'est ce qu'il a oublié de nous dire. Mais dans son troisième dialogue de l'Orateur, où il parle des ornements du discours, il démontre le fait par un détail d'expériences qui viennent d'autant mieux à notre sujet, qu'il y en a presque pour toutes les espèces de beau que nous avons distinguées.

Il est [2], dit-il, assez difficile de rendre raison pourquoi les beautés, dont la première impression nous avait d'abord le plus charmés dans un ouvrage, sont aussi celles qui nous lassent le plus tôt quand on nous les offre trop souvent, ou en trop grand nombre; mais il me suffit que tous les arts nous en fournissent des expériences journalières. Dans les nouvelles peintures, par exemple, combien d'endroits plus brillants et plus fleuris que dans les anciennes! Nous éprouvons néanmoins tous les jours, qu'après nous avoir éblouis au premier coup d'œil, notre admiration cesse en un quart d'heure; que souvent même elles nous fatiguent bientôt par leur trop grand éclat, pendant que les anciens tableaux, avec leurs couleurs sombres et rembrunies, nous attachent

[1] Cic., *Orat.*, n. 73.

[2] *De Orat.*, l. III, n. 96.

et nous plaisent des jours entiers : voilà pour le beau visible.

Dans le chant[1], combien d'inflexions de voix molles et délicates! combien de passages fins, de petits tons fuyants, d'accords même un peu altérés par l'adresse du musicien, nous causent d'abord un plaisir plus piquant que des accents plus fermes ou plus réguliers! Cependant, qu'on nous les fasse revenir trop fréquemment, et coup sur coup, ces finesses de l'art, non-seulement les oreilles savantes, mais le peuple même, par le simple goût de la nature, se récriera contre cette profusion ambitieuse de beautés harmoniques : voilà pour le beau musical.

Que si dans les beautés qui frappent nos sens, continue notre orateur philosophe[2], le dégoût est si proche des plus grands plaisirs, bien moins doit-on s'étonner que la même chose arrive dans les pièces d'esprit. Un discours, par exemple, ou un poëme d'ailleurs bien ordonné, bien conduit, élégant, net, orné des plus belles couleurs de l'éloquence ou de la poésie, mais qui l'est partout trop également, et sans interruption, ne soutient pas longtemps la première satisfaction qu'il nous avait donnée : nous sentons qu'il nous fatigue à force de se faire admirer. L'admiration est une situation de l'âme trop violente pour être durable; et cet excès de beau spirituel nous dégoûte même ordinairement beaucoup plus tôt que l'excès du beau sensible, parce que le jugement de l'esprit est plus prompt et plus fin que celui des sens. Aussi, je le confesse, ajoute Cicéron, j'aime assez qu'à mes discours on se récrie : voilà qui est bon; mais je serais bien fâché d'entendre crier trop souvent : voilà qui est beau, *bene et præclare nobis quamvis sæpe dicatur, belle et festive, nimium nolo*, je craindrais de lasser bientôt mon auditoire. Il faut, pour soutenir son attention jusqu'au bout, lui donner de temps en temps quelque relâche. Il faut

[1] *De Orat.*, l. III, n. 96.
[2] *Ibid.*

qu'il y ait dans un discours, comme dans un tableau, des ombres et des enfoncements pour donner du relief aux endroits qui doivent être plus éclairés, ou plus remarqués : voilà pour le beau spirituel.

Je suis fâché, Messieurs, que l'éloquence de Cicéron ne me conduise pas plus loin; mais, pourvu que vous me fassiez la grâce de ne pas perdre de vue l'état de la question, il me sera peut-être assez facile d'appliquer son principe au beau moral, et de prouver que, dans la pratique même de la vertu, le trop est plus choquant que le trop peu. En pouvons-nous douter, si nous consultons les sentiments dont nous sommes frappés à la vue de l'excès, ou du défaut que nous remarquons dans les procédés des personnes qu'on appelle vertueuses? N'est-on pas naturellement plus choqué d'une prudence trop raffinée, qui, pour aller à son but, risque à être un peu trompeuse, que d'une prévoyance ordinaire qui se borne à n'être point dupe? N'est-on pas plus choqué d'une constance opiniâtre que d'une fermeté commune qui se laisse quelquefois ébranler trop aisément? plus choqué d'une justice inexorable qui ne sait jamais faire grâce, que d'une équité trop humaine qui se contente de ne point faire d'injustice? plus choqué d'une sincérité misanthrope qui ne peut rien taire, que d'une sincérité un peu trop discrète qui ne dit pas tout ce qu'elle pourrait dire? plus choqué d'un zèle trop impétueux que d'un zèle un peu trop patient? n'est-on pas même d'autant plus choqué de ces vertus extrêmes, qu'elles ont de leur nature un objet plus saint? Et il ne faut pas dire que c'est seulement le vice, ou l'amour-propre des imparfaits qui en est choqué; c'est la raison, c'est la vertu même, parce qu'il est évident que le trop est plus contraire que le trop peu à ce précieux *modus*, qui fait en toute chose le point de la perfection; ou, pour m'exprimer d'une manière plus sensible, parce qu'il est certain que les vertus extrêmes sont plus contraires que les vertus un peu défectueuses, à la modération, la seule des vertus qui sache,

dans la pratique, accorder tous nos devoirs. Enfin, pour établir ma proposition par des preuves de tous les genres, le plus sensé de nos poëtes [1], qui était aussi philosophe, met en question : *si l'honnête homme en soi doit souffrir des défauts?* A-t-on jamais mis en problème : *si l'honnête homme en soi doit souffrir des excès?*

Vous avez, Messieurs, trop de lumière pour conclure de là qu'il faut donc, dans la pratique des arts et dans celle même de la vertu, nous contenter du médiocre. La conclusion serait assurément bien éloignée de mes principes; car, bien que je reconnaisse qu'il y a dans l'une et dans l'autre une belle médiocrité, ce n'est pourtant point là le *modus* ou le beau tempéré dont je parle. Se contenter du médiocre quand on peut aller plus loin, surtout dans le beau moral, ce n'est pas modération, c'est lâcheté, c'est une paresse condamnable. Je veux dire seulement que le trop étant, au sens que nous avons marqué, moins supportable que le trop peu dans les arts et dans les mœurs, nous devons avoir égard à cette maxime dans le soin que nous prendrons de chercher en toute chose le *modus* ou le point de la perfection; et il ne doit plus, ce me semble, rester là-dessus le moindre doute.

Mais dans ce soin même de chercher le *modus* en tout, jusque dans le beau, n'y a-t-il point encore un *modus* à observer? C'est ma dernière question, que dois-je y répondre?

Si je dis qu'il y en a un, n'est-ce pas autoriser la paresse humaine, qui n'a déjà que trop de pente à se relâcher sous le nom de modération? Si je dis, au contraire, que dans la recherche de ce *modus,* qui, dans les arts et dans les mœurs, constitue l'excellent, il n'y a point de *modus* à observer, n'est-ce pas désespérer de l'amour du beau, en lui proposant un travail sans fin pour trouver un point de perfection si difficile à reconnaître?

En effet, Messieurs, quoique je sois bien éloigné de re-

[1] Des., *Épît. à M. de Lam.*

garder ce point d'excellence comme un point mathématique et indivisible, où l'on ne tient rien si l'on ne tient tout; quoique je convienne, au contraire, de lui donner quelque latitude morale; en un mot, quoique j'admette plusieurs degrés dans le beau même accompli en son genre; malgré cette modification nécessaire, pour ne pas outrer l'idée du *modus*, quelle est encore la difficulté de le bien saisir, soit dans les arts, soit dans les mœurs! et avec la meilleure volonté du monde, à combien de méprises ne sommes-nous pas tous les jours exposés dans la pratique! Je veux suivre toute l'ardeur qui m'emporte vers le beau, elle m'enlève au-dessus du but; je la veux tempérer, je demeure au-dessous. Si, pour me relever, j'ajoute quelques degrés de vitesse à ce qui manquait à mon essor, je m'aperçois bientôt que j'ai trop ajouté; si, pour revenir à mon point, je soustrais un peu de ce trop, je retombe, sans y penser, dans le trop peu. C'est une espèce de balancement perpétuel, qui, dans la recherche de mon centre, me porte sans cesse de haut en bas, et de bas en haut, sans pouvoir me fixer dans la ligne de direction; et, pour me servir d'une comparaison peut-être plus juste, nous éprouvons dans la recherche du beau parfait, le sort des géomètres qui courent après la quadrature du cercle : en cherchant des nombres pour exprimer le rapport précis du diamètre à la circonférence, ils trouvent toujours dans leurs calculs trop ou trop peu, et jamais assez.

Or, de cette difficulté, presque insurmontable de saisir le vrai point du *modus* dans le beau des arts ou dans celui des mœurs, que devons-nous conclure par rapport à notre dernière question? Tout considéré, ne vaut-il pas mieux risquer un peu à favoriser la paresse humaine, que de jeter les amateurs du beau dans le désespoir? Je crois donc qu'il y a un *modus* à observer dans le soin même que nous devons prendre pour y atteindre : je m'explique.

Il faut chercher dans toutes les espèces de beau le milieu

juste entre le trop et le trop peu : on ne peut en douter. Mais parce que c'est un point où il n'est guère possible de parvenir que par voie d'approximation, comme dans la géométrie à la quadrature du cercle, nous disons en même temps que dans la correction d'un ouvrage de l'art, et dans la pratique même de la vertu, il faut savoir se contenter du point de perfection qui nous en paraît le plus proche : c'est la maxime des plus grands maîtres dans la science du beau, comme nous l'allons faire voir.

Le fameux peintre d'Alexandre, Appelles, condamnait hautement ceux de son art qui, dans la correction de leurs ouvrages, ne sentent pas le point du beau où il faut dire : c'est assez. Protogène, disait-il, est admirable, mais il ne peut rien achever : il tient toujours le pinceau d'une main et l'éponge de l'autre; il ajoute sans cesse à ses tableaux ou il efface; il en fortifie les traits ou il les adoucit; il y retouche encore, et il ne finit rien à force de vouloir trop finir. C'est la destinée ordinaire d'un travail immodéré, pour trouver le point du *modus* dans le beau visible.

Aristoxène[1], le premier inventeur de la musique tempérée, reprochait à Pythagore d'avoir trop voulu plaire à la raison aux dépends de l'oreille. On lui reprochait, à son tour, d'avoir trop voulu plaire à l'oreille aux dépens de la raison. Qui accordera ces deux partis extrêmes? Le célèbre Zarlin, sur la fin du XVIe siècle, l'avait entrepris en Italie par des règles modérées. Le grand Lulli l'a exécuté en France au temps de nos pères, mais en prenant quelquefois dans la pratique de ces règles des libertés modestes pour donner à ses compositions un air plus facile, qui, étant celui de la nature, plaira toujours au bon goût plus que le trop grand scrupule des anciens, ou la trop grande licence des modernes. Il y a donc aussi un *modus* à observer dans la recherche du beau musical.

[1] PLUT., sur la Mus.

Térence, d'ailleurs si exact, veut qu'on accorde la même même grâce aux ouvrages d'esprit. Accusé par ses rivaux de se permettre quelques irrégularités dans la construction de ses pièces, il se justifie d'abord par l'exemple des plus fameux poëtes comiques, ses prédécesseurs, ajoutant qu'il aimait mieux imiter la noble négligence de ces grands modèles, que l'exactitude basse et obscure des petits auteurs qui le censuraient : *Quorum negligentiam imitari malo, quam istorum obscuram diligentiam*[1]. Et Cicéron, qui joignait l'expérience la plus consommée au génie le plus heureux pour la composition, nous fait, de l'orateur qu'on appelait attique ou parfait, un caractère qui prouve manifestement que la règle du *modus*, dans la recherche même du *modus*, lui était bien connue. Cet orateur, dit-il, est doux, aisé, coulant, naturel sans bassesse, libre sans écart, plein de suc sans enflure, lié sans contrainte, pur dans son langage sans affectation, toujours plus occupé du soin des choses que du soin des paroles, qu'il prend même volontiers dans l'usage le plus commun, tellement que ceux qui entendent ses discours se figurent d'abord qu'ils en feraient bien autant. Mais rien de plus difficile quand on en vient à l'épreuve : *Imitabilis videtur existimanti, experienti nihil minus.* Il y a effectivement, continue ce grand maître de l'art oratoire, une espèce de négligence élégante[2], *negligentia quædam diligens,* laquelle ne peut être que l'effet d'un grand génie ou d'un grand exercice aidé d'un grand goût. C'est ainsi que, par un soin modéré de plaire, notre orateur attique est plus sûr de réussir que s'il était plus exact ou plus orné. Semblable (c'est encore Cicéron qui parle), semblable à ces personnes naturellement gracieuses, qui paraissent plus parées d'un peu de négligence, que d'autres ne le seraient par les ajustements les plus superbes.

Quoique la poésie doive être plus exacte que la prose, les

[1] Terent., *Prol. And.*

[2] Cic., *Orat.* n. 76.

docteurs du Parnasse ne font pas scrupule d'y étendre la règle de Cicéron. Je veux, disait Horace[1], que mes vers soient d'une composition si facile et si coulante, qu'en les lisant chacun se croie capable d'en faire autant sans peine, et qu'il n'y ait que son expérience qui le désabuse, par la difficulté qu'il y a toujours à bien dire les choses communes.

Ex noto fictum carmen sequar, ut sibi quivis
Speret idem, sudet multum, frustraque laboret
Ausus idem : tantum series, juncturaque pollet.

Si la sévérité romaine admet la maxime du *modus* dans la recherche du beau dans les pièces d'esprit, on peut bien juger que la liberté française ne la rejette pas. C'est le sens de ce bel endroit de Boileau, imité d'Horace, mais toujours à sa manière, en embellissant son modèle :

Qui ne sait se borner ne sut jamais écrire.
Souvent la peur d'un mal nous conduit dans un pire.
Un vers était trop lâche, et vous le rendez dur :
J'évite d'être long, et je deviens obscur.
L'un n'est point trop fardé, mais sa muse est trop nue ;
L'autre a peur de ramper, il se perd dans la nue.
Voulez-vous du public mériter les amours ?
Sans cesse, en écrivant, variez vos discours.
Un style trop égal, et toujours uniforme,
En vain brille à nos yeux ; il faut qu'il nous endorme[2].

Un autre de nos poëtes[3], qui mériterait d'être moins inconnu, exprime encore mieux, si je ne me trompe, notre règle du *modus* dans les conseils qu'il donne, sous le nom de Saint-Evremond, à deux auteurs de qualité. Ces deux Messieurs, grands admirateurs du fameux comte de Grammont, si connu à la cour de Louis XIV par des exploits de tous les genres, avaient formé le dessein de les célébrer en

[1] Horat., *Art poët.*
[2] Boil., *Art. poét.*, ch. 1.
[3] Hamilton.

vers. Voici les avis qu'on leur donne pour réussir dans leur ouvrage.

Comptez ces faits tout uniment,
Gens comme vous n'auraient pas bonne grâce
A s'élever insolemment;
Et ce n'est pas toujours au sommet du Parnasse
Que l'on chante avec agrément
Que par un tour aisé chaque récit s'explique:
Suivez la nature de près,
Et dans vos vers sans trop d'apprêts,
Du misérable prosaïque,
Et du style trop poétique
Évitez l'un et l'autre excès.

Rien donc, Messieurs, de plus constant par toutes sortes de raisons, que dans les pièces d'esprit il y a un *modus* à observer dans la recherche du point qui sépare le trop du trop peu de beauté. En est-il de même dans les mœurs ou dans le beau moral? Consultons encore le principe que nous avons d'abord établi.

C'est la difficulté extrême, pour ne pas dire l'impossibilité, que nous éprouvons en toutes choses à saisir le vrai point de la perfection; difficulté qui est d'autant plus grande en morale, que les matières y sont infiniment plus compliquées que dans la pratique des plus beaux arts. Combien, dans la vie, n'avons-nous point de rapports naturels, soit entre nous, soit avec les autres êtres sociables que nous connaissons! et, par conséquent, combien d'obligations à remplir dans les différentes sociétés que nous avons sur la terre! Dans la société universelle, qui nous unit à Dieu et aux hommes; dans la société humaine en général, qui nous lie avec tous les peuples par le droit des gens; dans la société particulière, qui nous assemble en un corps de nation sous les mêmes lois civiles; dans les emplois, que nous y occupons pour le service du public; dans une famille, où la Providence nous a fait naître; dans une compagnie, où nous nous trouvons en-

gagés par nécessité ou par choix; dans une liaison d'amitié ou de bienséance, d'honneur ou de religion, de politique ou d'intérêt : dans toutes ces circonstances, combien de vertus nécessaires dont le concours nous embarrasse à tous les instants par mille apparences d'incompatibilité !

Il y a pourtant un point où elles doivent toutes se réunir et se prêter, pour ainsi dire, la main, comme des sœurs inséparables; mais dans une longue suite d'actions, où même quelquefois dans une seule, quel est l'esprit assez droit pour l'attraper toujours bien juste, ce point de réunion de toutes les vertus? quel est le cœur assez ferme pour les retenir constamment, chacune dans son territoire, sans souffrir qu'elles débordent, surtout pour les concilier les unes avec les autres dans certaines conjonctures critiques où elles semblent se combattre; la prudence avec la bonne foi, la justice avec la clémence, la grandeur d'âme avec la modestie, la constance avec la flexibilité, le zèle du bon ordre avec la patience, le soin de ses intérêts avec le désintéressement, l'affection pour sa famille avec la qualité de citoyen, ce qu'on appelle honneur du corps avec l'équité, qui ne fait acception de personne; et, pour ne pas oublier un article où il est si ordinaire de se faire illusion, l'amour de la patrie avec celui des autres peuples, qui n'en sont pas moins nos frères, ni peut-être moins honnêtes gens pour être quelquefois nos ennemis.

Encore un coup, Messieurs, dans ce combat apparent de vertus contre vertus, le moyen de rencontrer toujours précisément le vrai point du *modus* qui détruirait jusqu'à l'apparence de ces contrariétés? Que faire donc alors? Faudra-t-il avant que de nous déterminer à l'action, attendre qu'une pleine évidence nous le fasse voir tout à découvert, sans aucun nuage d'obscurité? faudra-t-il, après nous être déterminés au parti qui nous a paru le meilleur, nous arrêter dans le cours même de notre action au moindre doute s'il y aurait encore un mieux à faire, et perdre ainsi en délibérations éternelles un temps destiné pour agir, souvent au hasard de

perdre l'occasion de bien faire, sous prétexte d'un mieux, qui ne se manifestera peut-être jamais?

C'est donc ainsi (je ne crains pas de le dire) que le scrupule ne peut être de saison. Il faut dans les mœurs, comme dans toutes les autres affaires de la vie, savoir se fixer. La maxime est indubitable. D'où je conclus que, dans ces incertitudes entre le bien et le mieux, nous n'avons rien de mieux à faire que d'imiter les sages pilotes quand ils sont en pleine mer. Que font-ils lorsque, dans un temps nébuleux, ils ne peuvent avoir des observations immédiates pour se conduire par démonstration? ils se conduisent par estime. Ainsi, quand nous ne verrons plus clairement le point précis de l'accord des vertus, nous nous contenterons d'en approcher au plus près, plutôt que de rester en suspens, indécis ou irrésolus. Et comme dans la navigation une des règles de la bonne estime est, après avoir calculé sa route autant bien qu'il est possible par les principes de l'art, de conclure plutôt qu'on est proche que loin de son terme, parce que cette vue de la terre prochaine détermine le pilote à modérer tellement le cinglage de son vaisseau, qu'il ne soit pas en péril de s'aller briser au port par un mouvement trop rapide; nous en userons de même dans notre course morale. Après avoir tout combiné, tout supputé par les règles des mœurs, nous ferons tous nos efforts pour tempérer le mouvement de notre action, en sorte qu'il ne puisse nous emporter trop loin, c'est-à-dire, en un mot, que notre maxime, qu'il y a un *modus* à garder dans la recherche même du *modus,* convient aussi au beau moral.

Mais, parce qu'il est toujours facile d'abuser de cette maxime qui, après tout, n'est qu'une loi de nécessité, nous ajoutons, pour plus grand éclaircissement, que, pour la suivre sans danger, il y a trois précautions à prendre.

La première est que le trop étant, comme nous l'avons fait voir, plus contraire au *modus* que le trop peu, nous soyons surtout en garde contre certaines vertus présomp-

tueuses qui ne croient jamais pouvoir excéder; autrement, nous ne manquerions pas, dans les procédés d'ailleurs les plus louables, de finir par la passion après avoir commencé par la raison, et ce qui est, dirai-je, plus odieux ou plus ridicule? de nous applaudir encore d'être bien modérés après avoir passé toutes bornes de la modération.

La seconde règle est de nous rendre, par la victoire continuelle des premiers mouvements de la nature, assez maîtres de notre cœur pour obliger toutes les vertus à se céder mutuellement quelque chose en faveur de la paix; c'est le seul moyen de les réunir toutes ensemble dans sa conduite, et d'y faire servir celles qui paraissent les plus opposées à l'embellissement les unes des autres, comme dans une compagnie bien réglée il n'y a point d'humeurs si contraires qui ne puissent avoir leur place et leur agrément, pourvu que chacune ait soin de s'accommoder avec toutes les autres plutôt que de les vouloir dominer.

La troisième précaution, et la plus essentielle, est de bien connaître la nature de toutes les vertus nécessaires dans la société, pour savoir de longue main distinguer dans l'occasion celles à qui l'on peut sans péril donner plus que moins, et celles, au contraire, à qui l'on doit presque toujours donner moins que plus, c'est-à-dire, par exemple, à la sincérité, plus que moins; à la politique, moins que plus; à la douceur, plus que moins; à la sévérité, moins que plus; au zèle de remplir ses devoirs, plus que moins; au soin de poursuivre ses droits, moins que plus; à la libéralité, plus que moins; à l'esprit d'épargne, moins que plus; à la reconnaissance, plus que moins; à l'attention de bien placer ses bienfaits, moins que plus; au désintéressement, plus que moins; à son intérêt le plus raisonnable, moins que plus; à l'honneur de sa conscience, plus que moins; à l'honneur du monde, moins que plus; aux bienséances essentielles de son état, de son emploi ou de sa dignité, plus que moins; aux bienséances de pure cérémonie, moins que plus.

C'est un nouveau champ, messieurs, que j'ouvre encore ici à vos réflexions, et qui me demanderait peut-être de nouveaux éclaircissements pour me faire bien entendre sur une matière si délicate; mais je parle du *modus* : il faut le savoir garder.

Je me contente, pour finir, de conclure en général des grands principes que nous venons d'établir, qu'après l'étude du beau, celle du *modus*, qui en fait toujours le plus solide agrément, doit être la principale. Après tant de preuves sensibles de son importance dans les arts et dans les mœurs, en peut-on disconvenir? C'est la seule étude qui nous puisse donner cette qualité si précieuse et si rare, quoique si nécessaire dans la vie, pour bien juger du mérite des objets qui se présentent sans cesse à notre considération ou à notre élection, je veux dire la justesse : la justesse de l'œil pour bien juger du beau visible dans les ouvrages de l'art ou de la nature; la justesse de l'oreille pour bien juger du beau harmonique dans un air ou dans un concert; la justesse de l'esprit pour bien juger du beau spirituel dans une pièce d'éloquence ou de poésie, et, si j'ose ainsi parler, la justesse du cœur, non-seulement pour bien juger du beau moral dans les actions des autres, mais plus encore l'exprimer dans notre propre conduite sans nous mettre jamais, autant qu'il est possible, au hasard de le défigurer, ni par le défaut ni par l'excès.

SIXIÈME DISCOURS.

Sur le décorum.

MESSIEURS,

Le beau est une matière inépuisable. Après en avoir expliqué la nature, les genres, les espèces en quatre discours; après en avoir fait un cinquième pour montrer qu'il y a tou-

jours dans la recherche du beau un certain *modus* à garder pour lui conserver toutes ses grâces naturelles, je croyais pouvoir m'en tenir là; mais, en considérant les choses de plus près, je me suis aperçu que je n'avais traité qu'en passant une de ses qualités les plus essentielles; une qualité du beau, qui me paraît en être, surtout dans les mœurs, le charme le plus frappant et le plus victorieux, je veux dire la décence qui doit y régner, la convenance, l'accord, l'harmonie, le juste assortiment de tous les traits qui le composent, par rapport aux circonstances des temps, des lieux, des personnes, en un mot, ce qu'on appelle *decorum* : terme latin dans son origine, mais depuis si longtemps naturalisé en France, que nous ne devons plus le tenir pour étranger.

Vous voyez tout d'un coup, Messieurs, la grandeur et l'étendue de mon sujet: il embrasse toute la vie humaine, toutes les conditions, tous les états, tous les âges, tout ce qui nous convient actuellement, et tout ce qui peut nous convenir dans toutes les autres situations où l'ordre de la Providence nous pourra placer. Je dois sentir mieux que personne la difficulté de l'entreprise. Il faut pourtant l'avouer, je trouve ici un avantage qui m'avait manqué dans les discours précédents. Un auteur très-célèbre de l'antiquité, qui avait toute sa vie étudié le *decorum*, et en philosophe pour en connaître les principes, et en homme du grand monde pour en faire les applications convenables, m'a heureusement prévenu. Il a débrouillé la matière avec assez de profondeur pour m'épargner la peine d'avoir à défricher une terre inculte: c'est l'incomparable Cicéron, dans le premier livre de ses Offices. On me permettra de puiser sans façon dans cette source publique du bon sens naturel. Je le ferai même d'autant plus volontiers, que j'y rencontre presque partout une morale très-pure qui nous rend un témoignage sensible que la philosophie ou, si vous l'aimez mieux, la raison consultée avec un esprit juste et avec un cœur droit est, dans la doctrine des mœurs, naturellement chrétienne. *Testimo-*

nium animæ naturaliter christianæ[1]. Entrons dans notre sujet, et accordez-moi, s'il vous plaît, une attention favorable.

Toute la matière du *décorum* se peut réduire à trois questions :

1°. Quelle en est la véritable idée.

2°. S'il y a une loi éternelle qui nous en commande l'observation comme un devoir de vertu.

3°. Combien il y en a d'espèces, et ce que chacune d'elles nous demande par son propre caractère.

C'est l'ordre que nous allons suivre pour nous conduire, de vérités en vérités, à la solution des plus importants problèmes de la vie civile.

Premièrement, quelle est la véritable idée de ce qu'on appelle *décorum* dans les mœurs? Il n'est rien de si ordinaire que de la confondre avec celle de l'honnête. Cicéron lui-même avoue que la distinction en est si subtile, qu'elle se trouve plutôt dans la pensée que dans la chose même : *Decorum cogitatione magis a virtute potest, quam re separari.* Mais si nous voulons prendre la peine d'approfondir un peu ces deux idées, nous y apercevrons des différences qui, pour être délicates, n'en sont pas moins réelles. Je ne vous demande, Messieurs, que de vous rendre un peu attentifs aux notions les plus communes, pour vous en faire convenir.

Nous entendons par l'*honnête* en morale, une parole ou une action qui est, de sa nature, conforme à la raison ou à la loi naturelle.

Nous entendons par *décorum*, la convenance de cette parole ou de cette action à la personne, au temps, au lieu, à toutes les circonstances qui l'accompagnent.

Ainsi par *honnête*, nous entendons proprement quelque chose d'absolu; c'est, pour ainsi dire, la substance du beau dans les mœurs, laquelle est toujours la même pour toutes sortes de personnes.

[1] Tertul., *Apolog.*

Nous entendons au contraire, par *décorum*, quelque chose de relatif : c'est un assemblage de bienséances, d'attentions ou d'égards, qui se peuvent diversifier à l'infini, selon les différents rapports que nous pouvons avoir dans la société les uns avec les autres.

Pour nous former, de ces deux objets, des idées encore plus distinctes, ou du moins plus sensibles, on peut dire que l'*honnête* est, dans la conduite, comme le dessin dans un tableau, et le *décorum* comme la distribution convenable des couleurs ; que l'*honnête* est dans les mœurs, comme la beauté des tons dans la musique, et le *décorum*, comme les accords bien assortis d'une pièce musicale ; que l'*honnête* est dans une action, comme le vrai des pensées dans un discours, et le *décorum*, comme la justesse et l'élégance de l'expression ; enfin, que l'*honnête* est comme le fond ou la matière du beau moral, et le *décorum*, comme la forme ou la façon qu'on lui donne pour paraître avec toutes les grâces qui lui conviennent.

C'est ce que nous mettrons bientôt dans un plus grand jour, après que nous aurons répondu à la seconde question proposée, savoir : s'il y a une loi éternelle qui nous commande l'observation du *décorum* comme un devoir de vertu.

En peut-on douter, Messieurs ? et le souverain Législateur, en nous prescrivant des devoirs, peut-il nous permettre de négliger la décence dans la manière de les remplir ? Les philosophes sacrés et profanes en ont jugé autrement. L'auteur du livre de l'Ecclésiastique nous recommande sans cesse, non-seulement la pureté des mœurs, mais le soin d'observer toutes les bienséances de la vie civile [1]. Avant lui, Salomon avait mis la décence au nombre des parures de la femme forte [2] : *Fortitudo et decor indumentum ejus*. Le plus sage des philosophes grecs, Socrate, veut que son homme juste soit aussi un homme décent ; et c'est à son exemple que Cicéron,

[1] Eccli., *Per totum*.
[2] *Proverb.* 31.

dans ses Offices, compte le *décorum* parmi nos devoirs. Mais quand la raison parle avec évidence, qu'avons-nous besoin d'autorité pour nous rendre à sa lumière? Nous n'avons qu'à consulter attentivement l'idée de l'ordre éternel, pour y découvrir deux lois de mœurs très-distinctes. Les Romains les énoncent par deux termes énergiques, dont on me permettra de fortifier ceux de notre langue. La première, qui nous dit à chaque moment : voilà ce qu'il faut faire, *oportet;* et la seconde, qui ajoute aussitôt, prenez-y garde : voilà ce qui convient, *decet.* Que la vérité, par exemple, règne toujours dans vos paroles, *oportet;* mais en même temps que votre sincérité soit toujours assaisonnée du sel de la discrétion, *decet.* Que votre équité soit incorruptible, universelle, sans acception de personnes, *oportet;* mais cependant qu'elle sache observer, dans la pratique, tous les égards que demande l'ordre de la vie civile, *decet.* Que votre amitié embrasse tous les hommes sans en exclure un seul de votre affection, *oportet;* mais, en embrassant tout le monde, qu'elle ait pourtant divers degrés dans votre cœur et diverses manières pour s'exprimer au dehors, selon le mérite ou la qualité des personnes, *decet.*

Il ne s'agit pas, Messieurs, d'examiner laquelle des deux lois est d'une obligation plus étroite; il me suffit que l'on reconnaisse qu'elles sont l'une et l'autre absolument indispensables. Nous croyons seulement devoir ajouter que, si la première, qui est la loi de l'honnête, est d'une obligation plus rigoureuse, la seconde, qui est la loi du *décorum,* a un territoire beaucoup plus étendu; et la raison en est manifeste.

Il y a dans le commerce ordinaire de la vie assez peu d'actions qui soient vertueuses de leur nature; mais il n'en est point qui ne le puissent devenir, et par conséquent que nous ne devions rendre telles, en les consacrant pour ainsi dire, par notre attention, à y garder toutes les bienséances dont elles sont capables. Je ne dis pas ces bienséances arbitraires

dont chaque peuple s'est formé un cérémonial à sa mode; je parle de ses bienséances essentielles commandées à tous les hommes par la voix de la nature, et dont l'exacte observation fait le plus beau spectacle de la société : elles donnent de la grâce aux vertus les plus austères; elles rendent vertueuses les actions les plus indifférentes; elles couvrent même en partie l'horreur des plus vicieuses, en y conservant jusque dans le vice un air de respect pour la vertu. C'est l'application constante à les bien observer dans sa conduite, qui fait proprement ce qu'on appelle un honnête homme; c'est, au contraire, l'ignorance ou le mépris des égards qu'elles nous prescrivent, qui fait ce qu'on appelle d'un nom qu'elles me défendent de prononcer dans une assemblée si respectable; mais quiconque le méritera par l'indécence de ses manières, ou par l'insolence de ses procédés, peut bien s'attendre que le public ne sera point, à son égard, aussi réservé que je dois l'être. Nous sommes dans le monde comme sur un théâtre, où le *décorum* est toujours la première des règles; et, quelque personnage que nous y fassions, celle dont les spectateurs nous pardonnent moins le violement.

C'est de quoi, Messieurs, il était d'abord important de nous bien convaincre en général, pour nous rendre plus attentifs au détail où il est maintenant question d'entrer.

Le fameux Romain qui a le premier approfondi la matière du *décorum*, a aussi vu le premier que, pour en distinguer les différentes espèces, il y a quatre choses à considérer dans l'homme : la nature, qui nous est commune; la personne, ou le caractère qui nous est propre; la condition de notre naissance; enfin, l'état de vie ou la profession que nous avons embrassée par notre choix. Ces quatre considérations me fournissent une division si naturelle de mon sujet, qu'à cet égard j'avoue que Cicéron ne m'a presque rien laissé que l'honneur de l'habiller à la française.

Je divise donc avec lui le *décorum* en quatre espèces gé-

nérales, qui doivent paraître tour à tour et quelquefois toutes ensemble dans notre conduite : le *décorum* de la nature humaine, celui de la personne, celui de la condition et celu de l'état de vie ou des engagements volontaires que nous avons pris dans le monde, soit avec le public, soit avec les particuliers; c'est une espèce de spectacle que nous devons sur la terre à Dieu et aux hommes. Suivez-moi, s'il vous plaît, dans la discussion de chacun des caractères que nous y avons à représenter. Je commence par le *décorum* de la nature, qui est le premier en tout sens, le plus général et le plus indispensable.

Quand on instruit un acteur pour le théâtre, la première leçon qu'on lui donne, c'est d'entrer dans l'esprit de son personnage. Prenez garde, lui dit-on, il faut que vous croyiez être ce que vous représentez; il faut que votre air, le ton de votre voix, votre port, votre démarche, toute votre action soit tellement conforme à votre personnage, que vous fassiez, s'il est possible, oublier votre personne. L'Auteur de la nature, en nous mettant sur le théâtre du monde, nous fait par la raison, qui est sa voix, une instruction à peu près semblable : prenez garde à votre caractère essentiel. Il faut partout que vous représentiez ce que vous êtes : vous êtes homme; un esprit préposé au gouvernement d'un corps pour dominer sur vos sens, pour commander à vos passions, pour régner sur vos appétits; en un mot, c'est un roi que vous avez à représenter sur la terre.

Il y a longtemps que l'homme se voit ainsi qualifié, du moins dans les livres : on lui dit sans cesse, en vers et en prose, qu'il est le roi de l'univers (titre peut-être assez litigieux). Mais il y en a un plus grand qui est incontestable. Il est né très-certainement pour régner sur lui-même : c'est le principe de ce que nous avons appelé le *décorum* de la nature humaine.

Et, en effet, qu'un homme ait assez de force d'esprit pour ne perdre jamais de vue sa dignité naturelle, il découvrira

dans cette seule idée toutes les bienséances qui lui conviennent. Se trouve-t-il seul? il ne se croira jamais sans spectateur, et sans témoins; sa raison, Dieu, sa conscience, lui tiendront lieu de public pour le contenir dans les bornes de la pudeur et de la modestie. Aura-t-il à paraître sur la scène du monde : il y portera cet air d'empire sur lui-même, qu'il aura su conserver dans la solitude. Faudra-t-il parler? maître de sa langue, il attendra toujours que la réflexion lui dicte des paroles dignes d'une âme qui se possède. Faudra-t-il agir? également en garde et contre la précipitation, et contre la nonchalance, il ne se laissera ni emporter par le courant des affaires, ni arrêter par les obstacles. En vain les sens voudront-ils le détourner de sa route par les portraits flatteurs qu'ils lui feront de leurs objets; il n'écoutera leurs témoignages que pour les soumettre au tribunal de son conseil intime qui est la raison souveraine. En vain ses passions voudront elles se révolter contre cet ordre de la nature; il les traitera comme des sujets rebelles, dont il ne faut écouter les propositions que lorsqu'ils ont mis bas les armes. En vain les passions des autres entreprendront-elles de le rendre complice de leurs désordres; maître des siennes, il se gardera bien de subir le joug d'une puissance étrangère.

Mais du reste, faudra-t-il dans l'occasion avoir pour les autres hommes une condescendance raisonnable, supporter leurs défauts, s'accommoder à leurs humeurs, ménager leur délicatesse? on l'y trouvera tout disposé par l'empire qu'il a sur son cœur; accoutumé à se vaincre, il poussera aisément sa victoire jusqu'à respecter dans les hommes les plus indignes, la dignité de la nature humaine. Il ne cessera pas d'être sensible, et quelquefois même de le paraître, à la vue de leurs travers ou de leurs écarts : c'est une des bienséances que l'on doit à l'humanité; mais par l'ascendant qu'il a pris sur lui-même, il saura bien se garantir d'une sensibilité qui aille jusqu'au ressentiment : c'est une bienséance encore plus indispensable que l'on doit à sa raison. La plupart des

anciens philosophes se moquaient des stoïciens, qui disaient que leur sage était véritablement roi. Voilà un sens où tous les hommes doivent l'être.

Premier *décorum*, que la nature nous commande, à tous en général, de régner sur nous-mêmes. Il y en a un second qu'elle nous demande à chacun en particulier : c'est le *décorum* de la personne. Je m'explique.

Voulez-vous plaire dans la société, disaient les anciens sages à leurs élèves? connaissez-vous vous-mêmes. Étudiez à fond votre caractère propre, votre génie, votre talent, votre humeur, pour ne rien dire, pour ne rien faire qui ne vous convienne. Le principe est toujours que nous ne devons représenter que ce que nous sommes. Prenez y garde; je dis ce que nous sommes et non pas ce que nous pourrions être devenus, ou par une mauvaise éducation, ou par quelque habitude vicieuse : la règle est indubitable.

Tu nihil invita dices, faciesve, Minerva.

Je ne demanderais, Messieurs, aux acteurs qui ont à paraître sur le théâtre du monde, que l'attention à cette seule règle, pour nous donner le plus charmant des spectacles, diversifié par les caractères, soutenu par leur application à ne se jamais démentir, et relevé par les grâces mutuelles qu'ils emprunteraient les uns des autres. Avec quel plaisir ne les verrions-nous pas se présenter sur la scène, chacun avec son symbole naturel, figurer ensemble, quelquefois même contraster entre eux agréablement, comme les diverses fleurs d'un parterre bien assorti : le caractère grave avec le badin; le caractère franc et ouvert avec le réservé; le simple avec le fin; le solide avec le brillant; le hardi avec le retenu! Dans un cercle d'interlocuteurs ainsi composé, quelle serait d'abord la conversation? Les tempéraments vifs animeraient le flegme des humeurs lentes, et celles-ci serviraient à retenir dans les bornes les vivacités de ceux-là. Votre gaîté naturelle dériderait le front de mon sérieux, qui, à son tour empêche-

rait peut-être votre enjouement de dégénérer en folâtrerie; le solide instruirait, le brillant divertirait, l'action du théâtre serait conforme au dialogue; nous y verrions, avec le même agrément, les divers génies, les divers talents des hommes se produire avec honneur sans se confondre; les talents nés pour le cabinet brilleraient dans les conseils; ceux dont le fort serait l'action, marcheraient en campagne ou se mettraient dans le mouvement des affaires; les grands génies se déploieraient dans les grandes entreprises; les médiocres n'en formeraient que de proportionnées à leurs forces; et, par le soin qu'ils auraient de ne rien entreprendre au-delà, ils s'éleveraient peut-être au-dessus des talents supérieurs. On a dit d'un grand roi fameux dans l'histoire du dernier siècle, qu'il avait l'esprit court, mais qu'il en connaissait les bornes, et savait s'y arrêter. On a cru peut-être diminuer sa gloire par ce mot; jamais on ne l'a loué plus magnifiquement.

C'est ainsi que, sur le théâtre du monde, on réussirait presqu'à coup sûr, si chacun y était attentif à bien garder le *décorum* de son caractère personnel, de son génie, de son talent, de son humeur même, en ce qu'elle peut avoir de compatible avec les lois de la société. Pour nous en convaincre encore plus sensiblement, faisons changer la scène. Que la tête vienne à tourner à nos acteurs; que chacun d'eux oublie tout à coup ce qu'il avait à représenter, ou que, mécontent de son rôle, il usurpe celui d'un autre; que les tempéraments vifs se travestissent en flegmatiques, les flegmatiques en éveillés, les enjoués en sérieux, les sérieux en plaisants; que ce caractère né grave prenne un air de légèreté; ce caractère sombre, le ton badin; ce caractère naturellement retenu, des manières libres ou cavalières; enfin, qu'au lieu de soutenir son personnage, Alceste se transforme en Philinte, Horace en Curiace, Caton en César, ou César en Caton, quel serait le succès d'une si étrange comédie? on en rirait, sans doute. Mais combien de gens

riraient à ce spectacle à qui l'on pourrait dire avec le poète : *rides? mutato nomine, de te fabula narratur.*

En voyant ces acteurs qui forcent la nature,
Vous riez ; vous avez raison.
Mais songez qu'à cette peinture
Il ne manque que votre nom.

La comparaison de ces deux scènes pourrait suffire pour nous convaincre par sentiment que le *décorum* de la personne consiste à ne jamais sortir de son naturel : tâchons aussi de nous en persuader par lumière. Deux principes de raison nous le démontrent. Il n'y a que le vrai qui ait droit de nous plaire : c'est le premier. Il n'y a que le naturel qui soit vrai : c'est le second. Tout ce qui en sort, tout ce qui est affecté, tout ce qui est emprunté, tout ce qui est fardé, porte sur le front un air de fausseté qui choque d'abord ; et si nous n'en voulons pas croire la raison, croyons-en du moins l'expérience. Combien de personnes, d'ailleurs estimables, s'immolent tous les jours à la risée publique, à force de vouloir briller par des qualités étrangères ! on dérobe à celui-ci un air, un beau terme à celui-là ; on affecte le tour de l'esprit de l'un, la contenance ou l'action d'un autre. Imitateurs serviles, ils introduisent dans les mœurs un nouveau genre de plagiaires aussi méprisables, pour le moins, que ceux du Parnasse ; et, malheureusement pour eux, souvent plus aisés à reconnaître.

Mais je veux que vous ayez l'art de vous contrefaire, au point que nous prenions votre personnage pour votre personne. Combien de temps soutiendrez-vous ce personnage contrefait ? Les couleurs étrangères ne prennent pas bien sur un fond qui n'est point fait pour elles ; du moins est-il certain qu'elles n'y tiennent pas longtemps : la nature perce tôt ou tard et les fait disparaître, on ne les laisse paraître que pour en faire mieux sentir la disconvenance avec le sujet où elles sont appliquées.

On peut donc bien s'étudier à perfectionner son caractère, orner son génie, cultiver, embellir, étendre son talent; on le doit. Ajouter ce qui lui manque, en ôter ce qui déborde, surtout en retrancher ce que la nature pourrait y avoir laissé de vicieux pour exercer notre vertu; mais en y travaillant, on doit aussi travailler à demeurer toujours soi-même. Ne perdons jamais de vue la sage maxime de notre Horace français :

> Voulant se redresser souvent on s'estropie,
> Et d'un original on fait une copie.

Copie toujours disgracieuse, pour peu qu'elle paraisse en être une. Or, comment pourrez-vous lui en ôter toutes les apparences? on vous connaît; on connaîtra bientôt votre modèle. Pourrez-vous empêcher la comparaison? pourrez-vous la soutenir? D'où il s'ensuit peut-être que souvent il vaudra mieux souffrir en soi quelques petits défauts naturels que de s'aller montrer au monde sous un masque faux, qui vous laissera toujours voir au travers, et, par conséquent, qui ajoutera au défaut du caractère le ridicule du contraste. Allons plus loin.

Jusqu'ici, Messieurs, nous avons trouvé dans notre propre fonds, dans notre nature et dans notre naturel toutes les idées nécessaires pour expliquer les deux premières espèces du *décorum*. Il faut sortir de nous-mêmes pour découvrir le principe de la troisième.

Quand nous commençons à ouvrir les yeux sur le spectacle du monde, le premier objet qui nous frappe est un certain ordre de naissance ou de fortune que nous voyons établi parmi les hommes; des rois sur le trône pour commander; des ministres pour porter leurs commandements aux peuples; des princes, des grands, des nobles pour défendre l'État par les armes; des magistrats pour y faire régner les lois; des gens d'affaires ou de commerce pour y entretenir l'abondance; des artisans dans les villes pour

exercer les arts; des laboureurs dans les campagnes pour cultiver les terres. Dans cet ordre des conditions humaines, on ne peut pas dire qu'il y ait rien de bas. Malgré toutes les différences extérieures que nous remarquons entre les divers organes qui composent le corps politique, il est toujours manifeste que le chef et les membres sont tous de même nature, et par conséquent tous égaux par la plus estimable de leurs qualités, qui est d'être homme; mais aussi, malgré cette égalité de nature, il est visible que la Providence les a tous subordonnés les uns aux autres par l'inégalité des rangs où elle les a fait naître.

Ne séparons pas deux idées qui doivent être inséparables dans les divers membres de la société humaine, pour leur inspirer à tous les sentiments, les maximes, les discours, les procédés qui leur conviennent chacun dans le poste qui lui a été assigné par l'ordre du Créateur.

C'est ce que j'entends par le *décorum* de la condition.

Il n'y en a aucune qui n'ait le sien propre, déterminé par son rang de supériorité ou d'infériorité à l'égard des autres. Je laisse au cérémonial de chaque peuple à régler les bienséances purement extérieures : la pompe de la majesté souveraine, les titres des grands, les enseignes des magistrats, toutes les marques distinctives des différents ordres de l'État. Je me borne aux bienséances qui doivent partir du cœur. Mais afin qu'elles en découlent sans peine, et comme de source, que faut-il? Reprenons notre principe.

Je dis que le *décorum* de la condition, telle qu'elle puisse être, supérieure ou inférieure, consiste à conserver toujours, malgré l'inégalité des rangs, une attention constante à l'égalité de la nature, ou, ce qui revient au même, à conserver toujours, malgré l'égalité de la nature, une attention continuelle à l'inégalité des rangs qui nous distinguent. Deux attentions, je l'avoue, assez difficiles à réunir, ou du moins à soutenir longtemps, mais qu'il est certain que l'on ne peut séparer un moment ni dans son cœur, ni dans sa con-

duite sans tomber aussitôt dans les indécences les plus choquantes.

En voulons-nous avoir une preuve sensible? séparons en effet ces deux attentions dans tous les ordres de l'État. Je suppose d'abord que chacun ne se rende attentif qu'à l'inégalité des conditions, sans penser à l'égalité de la nature, qu'en arrivera-t-il? Un roi, oubliant qu'il est homme, regardera sa royauté comme son essence propre; son trône comme une extension de son être; ses palais, ses domaines, tout son empire comme incorporés à sa personne; sa personne comme un Dieu sur la terre; ses peuples, par conséquent, non pas comme des sujets dont il a droit d'exiger des obéissances, mais comme des esclaves, ou plutôt comme des victimes dont le sang lui doit hommage. C'est l'idée qui a formé les Antiochus, les Tibères, les Nérons, les Domitiens, tant de monstres couronnés qui ensanglantent nos histoires. Les grands subalternes, les courtisans les plus qualifiés, qui se voient tous les jours éclipsés par l'éclat du trône, en seront eux-mêmes les plus serviles adorateurs. Mais quand, au sortir de la cour, ils viendront à mesurer la distance qui les sépare du commun des peuples, cette considération, qui n'est plus balancée par la présence du monarque, les relevera tout à coup au-dessus d'eux-mêmes. Ils prendront à leur tour le ton de maître : adorateurs à la cour, ils voudront se faire adorer dans les provinces, et vengeront leur servitude passée par celle où ils réduiront les sujets de leur souverain. C'est l'idée ambitieuse qui a formé les Tryphons, les Séjans, les Ruffins, les Eutropes, tant de ministres insolents, qui ont souvent décrié le règne des meilleurs princes. Dans les conditions moyennes, on en usera de même à proportion, chacun dans l'étentue de sa sphère; un premier magistrat, dans sa ville; un seigneur, dans son village; un maître, dans sa maison; et, en général, il est évident par l'expérience que, si l'on borne son attention à l'inégalité des rangs, sans considérer l'égalité de la nature,

on se trouvera toujours dans quelque extrémité indécente : esclave de ses supérieurs ou tyran de ses inférieurs.

Cette première supposition est donc bien fatale au *décorum!* Je la renverse. Que chacun des membres du corps politique oublie le rang qu'il y tient, pour ne se rendre attentif qu'à l'égalité de la nature, le *décorum* y sera-t-il mieux observé? Un roi ne se contentera plus d'être populaire, il se rendra familier avec tout le monde; il ne sera plus roi que sur le trône, et, pour paraître humain, il ne craindra pas de se montrer trop homme. Sous ce même prétexte d'humanité, on verra des grands oublier leur naissance dans leurs discours, dans leurs manières, dans le choix de leurs amis ou de leurs confidents; mais, en oubliant leur naissance, ils la feront bientôt oublier aux autres. Les petits, qui sont toujours prêts à prendre l'essor, oublieront la leur encore plus volontiers. Vous descendez jusqu'à eux par humanité : ils s'élèveront jusqu'à vous par le même principe. Ainsi, l'égalité de la nature, considérée toute seule, justifiera toutes les insolences, toutes les séditions, toutes les révoltes.

C'est-à-dire, en deux mots, que la première supposition nous fera tomber dans la tyrannie ou dans l'esclavage, et la seconde dans un état encore plus funeste, qui est l'anarchie ou le mépris de l'autorité.

Que faut-il donc faire pour mettre les choses dans une situation favorable à tout le monde? Réunissons les deux idées, dont la séparation avait causé tout le désordre. Que tous les membres de la société se rendent sans cesse attentifs et à l'égalité de la nature et à l'inégalité des rangs, il n'y aura point de condition qui ne se trouve relevée par le *décorum* qu'on y verra régner de toutes parts. L'attention à la majesté du trône imprimera sur le front d'un roi un air de maître qui, sans autre héraut, nous annoncera la présence du souverain; mais, en même temps, la considération de l'égalité naturelle des hommes répandra sur toute sa per-

sonne une teinture d'humanité qui animera nos respects par la confiance. Les grands, attentifs à la place qu'ils occupent entre la majesté souveraine et les conditions inférieures, composeront leur air sur ce double rapport, soumis au pied du trône, et se faisant respecter partout ailleurs. Mais en considérant d'autre part que, dans le corps politique, le chef et les membres sont de même nature, ils ne seront ni flatteurs à la cour, ni tyrans dans les provinces; ils soutiendront partout l'honneur de l'humanité. Enfin, ceux qu'on appelle peuple trouveront aussi dans la réunion des deux mêmes idées, le moyen de conserver le *décorum* qui leur est propre; ils prendront un air humble et soumis par la vue de leur dépendance; mais, pour peu qu'ils veuillent considérer que ce qui est commun à tous les hommes, est plus grand que ce qui les distingue dans le monde, ils relèveront bientôt l'obscurité de leur condition par la noblesse de leurs sentiments. La religion, la probité, l'honneur sont des ressources heureuses qu'ils auront toujours à la main pour se mettre, sans sortir de leur rang, au-dessus de leur fortune.

Je conviens, Messieurs, de la difficulté de réunir à tout moment ces deux attentions : il y a toujours l'une des deux qui mortifie notre amour-propre; l'attention à l'égalité de la nature humilie les grands, et l'attention à l'inégalité des rangs gêne les petits. Mais pendant que je conviens de la difficulté, il faut aussi que vous conveniez de la nécessité de les réunir ensemble pour former notre air et nos sentiments sur l'ordre établi dans le monde par l'autorité suprême du Créateur.

C'est le principe incontestable de la troisième espèce de *décorum*, qui est celui du rang. Je passe à la quatrième : c'est ce que nous avons appelé le *décorum* de l'état ou de la profession.

La Providence, en ordonnant les diverses conditions des hommes, n'a point tellement déterminé leurs rangs et leurs places, qu'elle n'ait rien laissé à leur choix et à leur indus-

trie. Dans le même ordre de naissance, il y a toujours différents postes entre lesquels il est libre d'opter, suivant son génie, son talent ou son inclination. La cour, les armées, les tribunaux de la justice offrent à la noblesse un nombre infini de grades à choisir ou à mériter. D'ailleurs, nous n'avons point à vivre dans cette sorte de gouvernement, où il n'est pas permis de passer d'une tribu à une autre. Parmi nous, comme parmi les Romains, un plébéïen peut, sans violer les lois, devenir chevalier, sénateur, consul, tout ce qu'il plaît à la fortune. Combien, de nos jours, n'avons-nous point vu d'hommes obscurs par leur naissance, qui ont su se frayer un chemin aux plus hautes places de la robe et de l'épée! Semblables, permettez-moi cette comparaison, à certains vers industrieux, qui, après avoir quelque temps rampé sur la terre, prennent peu à peu des ailes pour se mettre au nombre des habitants de l'air. Ces métamorphoses étonnantes sont toujours une beauté dans l'ordre physique, parce qu'elles s'y font toujours en règle. Et pourquoi n'en seraient-elles pas une dans l'ordre moral, pourvu qu'elles ne s'y fassent que par les voies de l'honneur?

Il ne faut donc pas condamner un usage reçu où le public peut trouver son intérêt dans celui des particuliers. Ne serait-ce pas même une espèce de cruauté que d'envier aux conditions médiocres cette ressource naturelle contre le partage inégal, toujours triste, quoique nécessaire, des biens communs de la société? La seule chose que nous croyons devoir leur demander, comme aussi en général à tous ceux qui embrassent dans le monde une profession volontaire, c'est qu'ils y observent certaines règles de bienséance; règles de bienséance dans le choix de l'état où l'on veut parvenir, et règles de bienséance dans la manière de s'y comporter quand on y est parvenu. Motivons notre demande par des raisons sensibles.

Quoi que vous entrepreniez, dit un grand philosophe[1],

[1] SENEQ., *De ira*, l. III, c. 7.

mesurez-vous d'abord avec vos entreprises : *Quidquid conaberis, te simul, et ea quæ paras, metire.* C'est une règle de sagesse que vous devez suivre en tout, mais principalement dans le choix d'un état. On en tombe assez d'accord dans la théorie; car il est bien manifeste que l'on doit convenir à une place que l'on entreprend de remplir. Cependant, Messieurs, j'en appelle à vos connaissances; malgré cette règle, quelle est la pratique la plus ordinaire de ceux qui méditent un établissement dans le monde?

Vous aspirez à une charge, on vous le permet; mais à quel titre y prétendez-vous?.... J'en ai la finance toute prête.... C'est un mérite pour l'acheter; en est-ce un pour la remplir?.... Mon père l'a possédée avec honneur.... Mais avez-vous lieu d'y espérer le même succès?.... Pourquoi non? il m'en a obtenu la survivance.... Je le veux; mais en vous obtenant la survivance de sa charge, vous a-t-il aussi obtenu la survivance de son mérite et de ses talents?.... J'y porterai du moins son nom.... C'est un peu plus que rien. Mais quand on fera comparaison du nom avec la chose, que deviendrez-vous?.... J'aurai toujours dans le monde un rang honorable.... Mais, comment honorable, si vous n'avez pas la capacité requise pour le soutenir?.... En un mot, la charge me convient.... Je vous entends; mais je vous demande si vous convenez à la charge? Voilà ce qu'un nom ne donne pas, et, par conséquent, quelle indécence d'y aspirer sans autre mérite!

Indécence, néanmoins, qui serait encore plus choquante, si vous n'aviez pas même un nom à y porter; je veux dire, si vous entrepreniez de vous élever tout d'un coup d'un état obscur à un état trop brillant pour un homme de votre naissance.

Encore, si en voulant passer d'une condition à une autre, vous respectiez assez l'honnêteté publique pour imiter la nature dans ses métamorphoses, on vous pardonnerait un essor modeste qui nous ferait voir que vous ne vous méconnaissez

pas. Prenez garde, s'il vous plaît, au modèle que je vous propose. Comment la nature s'y prend-elle dans la transformation de certains reptiles en espèces volantes? Elle y procède par degrés, en les faisant passer par l'état de nymphes ou de crysalides avant que de les élever à l'ordre des papillons. Si vous imitiez son exemple, vous accoutumeriez le monde à vous voir croître peu à peu, vous étendre, vous développer successivement; nuances imperceptibles qui, de votre obscurité naturelle, vous conduiraient au grand jour sans blesser les yeux de personne. Mais, que faites-vous? quelle rapidité dans la route de la fortune! vous n'y marchez pas, vous y volez; vous paraissez presque en même temps aux deux bouts de la carrière, et l'on est surpris de vous voir au haut de la roue sans vous y avoir vu monter. Nouvelle indécence qui vous surprendrait vous-même, si vous aviez permis à l'honneur d'y monter avec vous.

Mais enfin, vous y voilà parvenu; il n'est plus temps de reculer. Quelle est la règle de bienséance que vous devez vous y prescrire, pour corriger en quelque sorte l'indécence de ce premier pas? Le même philosophe[1] que nous avons ci-dessus allégué vous le dira : *personam induisti, agenda est.* Vous avez entrepris de représenter dans le monde un personnage qui était au-dessus de votre condition, du moins faites voir qu'il n'est pas au-dessus de votre capacité : Songez qu'à cause de la disproportion de votre naissance à votre nouveau rang, le public est en droit d'exiger de vous beaucoup plus que d'un autre. Un fils, qui entre de plain-pied dans la charge de son père, peut ordinairement se contenter de marcher sur ses traces; on en sera satisfait, pourvu qu'il ne déshonore pas son prédécesseur; mais vous, qui n'avez pour ainsi dire emporté la place que par escalade, il faut que vous surpassiez le vôtre, pour ne point paraître au-dessous. On vous demande plus d'application à vos devoirs,

[1] Seneq., *De Benef.*, l. II, c. 17.

plus de scrupule dans l'observation des règles, plus d'égards pour tout le monde, surtout plus de modestie dans l'exercice de l'autorité. Votre prédécesseur, qui avait un nom, pouvait quelquefois oublier sa naissance sans la faire oublier; mais vous, qui n'avez point d'ancêtres, vous devez continuellement vous souvenir de la vôtre, afin qu'on ne s'en souvienne pas, ou qu'on ne s'en souvienne que pour vous faire grâce en faveur de la justice que vous vous rendez à vous-même. En un mot votre prédécesseur, qui était dans son poste naturel, pouvait impunément porter partout l'air et le ton de sa dignité. Par une raison contraire, c'est un air et un ton qui ne vous conviennent que sur le théâtre, quand vous faites actuellement votre nouveau personnage. Hors de là, que la politesse, la modération, la modestie vous tiennent lieu de dignité; c'est le seul moyen de réparer aux yeux du public la messéance qui paraît toujours un peu dans une métamorphose aussi étrange que la vôtre. La politique vous l'a permise; elle a eu ses raisons. La physique vous en a donné des exemples qui la peuvent excuser; mais la morale ne peut vous la pardonner qu'à une condition. Me permettrez-vous de vous le dire sans détour? c'est qu'après la métamorphose, le papillon se souvienne toujours qu'il a été chenille.

Cette quatrième espèce du *décorum*, qui nous oblige d'autant plus qu'elle est de notre choix, me fournit encore deux problèmes de morale que je ne dois pas oublier. Rien de plus commun parmi les hommes, surtout dans la jeunesse, que de s'engager, par instinct ou par instigation, dans des états, dans des emplois où l'on ne porte ni les talents, ni les autres qualités requises pour y réussir. Et de là, combien de sujets déplacés dans tous les ordres du royaume! Ajoutez les accidents ordinaires de la nature ou de la fortune, et par là encore, combien de sujets qui, après avoir été propres à leur état ou à leur emploi, ont cessé de l'être!

Dons ces deux cas, si communs dans la vie, quelle est la règle que nous prescrit le *décorum?* C'est aux circonstances

à nous décider. Pouvons-nous sortir de l'état auquel nous ne convenons pas, ou de l'emploi auquel nous ne convenons plus? Sortons-en de bonne grâce, plutôt que de nous déshonorer par un point d'honneur mal entendu; prenons notre congé avant qu'on nous le donne, ou donnons librement notre démission avant qu'on nous la demande.

C'est le conseil de la décence, quand il est permis de changer d'état; mais, si la nécessité nous y attache par quelque lien indissoluble, alors, dit le plus sage des philosophes romains[1], nous n'avons qu'un seul parti à prendre; employons tous nos soins, toutes nos attentions, toutes nos diligences pour faire en sorte que si nous ne pouvons pas remplir les fonctions de notre état avec une décence entière, nous nous en acquittions, du moins, sans indécence, ou avec le moins d'indécence qu'il est possible : *Omnis adhibenda erit cura, meditatio, diligentia, ut ea si non decore, at quam minimum indecore facère possimus.* Il ne fallait pas nous y mettre; mais nous y sommes, les paroles sacramentales sont dites, le vœu est fait, notre engagement est sans retour. Je le suppose. Faisons-nous une loi inviolable d'y être contents, et de le paraître; d'être contents, c'est une bienséance que l'on se doit à soi-même par raison, et de le paraître, c'est un air que l'on doit au monde par honneur.

Il semble, Messieurs, que la matière du *décorum* s'étende à mesure que nous avançons dans la carrière. Malgré le soin que j'ai pris d'en expliquer toutes les espèces, combien d'omissions importantes me reproche-t-on peut-être à ce moment! de n'avoir parlé ni de bienséances de l'âge, ni de celles du sang ou de la parenté, ni de celles du commerce journalier de la vie civile, ni de celles qui peuvent naître d'une réputation établie de mérite ou de vertu? Mais faudra-t-il achever d'épuiser votre patience, pour épuiser mon sujet? Le *décorum* lui-même ne me le permettrait pas; et,

[1] Cic., *De Offic.*, l. I, c. 31.

après en avoir posé tous les principes, je crois devoir compter sur votre pénétration pour toutes les conséquences qui s'en peuvent déduire naturellement.

Une attention médiocre vous en fera conclure, sans peine, les bienséances des divers âges de la vie. On les peut rapporter à celles du rang ou de la naissance, puisqu'en effet la jeunesse, l'âge mûr et la vieillesse peuvent être considérés comme les trois ordres naturels de la société humaine. Vous en conclurez sans doute, avec la même facilité, les bienséances du sang, celles de la parenté ou de l'alliance; elles se rangent d'elles-mêmes sous le *décorum* de la nature, qui parle toujours assez haut dans tous les cœurs attentifs. Les bienséances du commerce journalier de la vie civile se réduisent tout aussi facilement sous les règles de l'humanité commune et du caractère personnel, qui nous prescrivent conjointement la manière la plus convenable d'en accomplir les devoirs. Vous avez dans le monde une réputation bien établie par quelques talents rares ou par quelques beaux traits de vertu; il ne faut pas dégénérer de vous-même; c'est une bienséance qui est une suite naturelle des principes que nous venons d'exposer sur le choix d'un état de vie ou d'une profession.

Ainsi, la seule chose qui me reste à faire pour finir, c'est de conclure en général que tous les différents personnages dont nous sommes revêtus dans le monde, soit par l'ordre de la Providence, ou par notre propre choix, doivent avoir chacun son influence particulière dans nos sentiments, dans notre air, dans nos manières, dans notre langage même, dans toute notre conduite. Je veux dire, que la raison y doit toujours paraître avec son empire naturel sur les sens, que le caractère personnel y doit répandre son tour et son attitude propre, que la condition y doit étaler modestement les livrées qui lui conviennent, que l'état ou l'emploi y doit aussi porter son enseigne spécifique; en un mot, que tout cet assemblage d'attentions différentes nous est absolument

nécessaire pour donner au monde le spectacle de bienséance que nous devons à Dieu et aux hommes, suivant ces belles paroles d'un auteur sacré[1], qui renferment tous les principes de mon discours : *Omnia honeste et secundum ordinem fiant.*

SEPTIÈME DISCOURS.

Sur les grâces.

MESSIEURS,

S'il y eut jamais un sujet qui méritât l'attention d'une Académie de belles-lettres, c'est celui que je me propose aujourd'hui d'examiner. Mon dessein est de vous parler des grâces. A ce nom seul, combien d'idées agréables se réveillent d'abord dans l'esprit! on se représente aussitôt des charmes, des attraits, des appas, un éclat, un lustre, une certaine aménité, ou, si l'on me permet ce terme, une certaine amabilité répandue dans les objets qu'on appelle gracieux. Il serait à désirer que ces idées fussent aussi claires qu'elles sont agréables, ou, du moins, que nous trouvassions dans les auteurs de quoi les éclaircir; car on voit assez du premier coup d'œil que ce n'est point là une matière où l'on puisse espérer de faire de nouvelles découvertes. On a toujours parlé des grâces dans le monde; on a toujours eu des yeux pour les voir, et un cœur pour en être touché; il y a même eu, dans tous les siècles, des gens d'esprit et de goût qui en ont curieusement recherché la nature. Les anciens philosophes, les poëtes, les orateurs, les peintres en faisaient une étude particulière; ceux-ci, pour les exprimer dans leurs ouvrages, et les philosophes, pour en découvrir

[1] I Cor. 14. 40.

les attributs essentiels; en quoi elles conviennent avec le beau, et en quoi elles en diffèrent; ce qu'elles y ajoutent, et ce qu'elles y supposent. Mais enfin, à quoi ont abouti tant de recherches? Malgré tant d'efforts, il ne paraît pas qu'ils aient pénétré bien avant dans le sanctuaire des grâces. Avec tout l'esprit, peut-être, qu'il est permis d'avoir, ils ont été réduits, pour nous en donner quelque notion, à nous les représenter sous des images qui les enveloppent, sous des allégories qui les voilent, sous des symboles, sous des emblèmes qui les déguisent; les plus belles descriptions du monde pour nous en faire sentir le pouvoir, mais pas une seule définition pour nous en expliquer la nature.

Cependant, Messieurs, comme je ne trouve rien de meilleur dans les modernes, je commence par vous exposer le tableau que la savante antiquité nous a laissé des grâces. Les curieux d'antiques les y verront sans doute avec plaisir, et les plus indifférents conviendront peut-être que, si les anciens n'ont pas pris la peine de nous les définir, du moins nous les ont-ils représentées sous des images qui ne les défigurent pas.

Le premier auteur qui ait osé les peindre un peu en grand, c'est Hésiode, dans sa *Théogonie,* qui est un poëme allégorique sur la généalogie des dieux. Après avoir décrit la naissance de Minerve, qui sortit tout armée de la tête de Jupiter, il raconte celle des Grâces, qui sortirent de son cœur sous des figures plus humaines. Il en distingue trois, auxquelles il donne divers noms pour les caractériser, chacune par son agrément particulier : la première, qu'il appelle Aglaïa, par le brillant; la seconde, qui est Euphrosyne, par la douceur; la troisième, qui est Thalie, par la vivacité, ou, selon la propriété du mot grec, par une aménité semblable à celle d'une fleur nouvellement éclose. Orphée leur accorde les mêmes attributs dans un bel hymne qu'il a fait à leur honneur. Les sculpteurs et les peintres, autre espèce de poëtes, mais qui en ces temps là étaient aussi philosophes, y ajou-

tèrent quelques nouveaux traits que Sénèque[1], et après lui Natalis Comes, nous ont conservés. Ils représentent les trois Grâces d'une taille fine et déliée, se tenant toutes par la main, toujours riantes et toujours jeunes, mais en même temps toujours sages et modestes, surtout décemment vêtues, sans autre ornement de tête qu'une belle chevelure, et sans autre ajustement qu'une robe traînante, légère, et un peu diaphane, dont une élégante simplicité faisait toute la richesse.

Tel était le tableau des Grâces que Socrate, le plus ingénieux des anciens philosophes, avait fait exposer dans la citadelle d'Athènes, à l'entrée du temple de Minerve. C'est là qu'il envoyait ses disciples pour apprendre la bonne grâce à l'école des Grâces mêmes. Et en effet, à la vue de ces représentations symboliques, il n'y avait qu'à se demander à soi-même pourquoi chaque chose y était mise, pour y trouver toute la philosophie des agréments? Pourquoi fait-on les Grâces d'une taille fine et déliée? c'est que l'agrément consiste, non pas dans la grandeur, ni même précisément dans la régularité des traits, mais dans leur finesse et leur délicatesse. Pourquoi se tiennent-elles par la main? c'est que les plus belles qualités, sans union entre elles, ne font pas un tout qui puisse longtemps nous plaire. Pourquoi sont-elles toujours riantes? c'est que rien de plus opposé aux Grâces qu'un air sombre. Mais pourquoi toujours jeunes? ce n'est pas pour exclure de leur empire les autres âges de la vie humaine; c'est pour nous montrer qu'elles rajeunissent tout par leur gaîté naturelle. Il ne faut pas demander pourquoi on les peint modestes; on les supposait toutes vierges, sans quoi la sage Minerve les eût bientôt chassées loin de son temple. Encore moins, faut-il demander pourquoi on les représentait décemment vêtues? le *décorum* est de l'essence des grâces.

Mais après tout, Messieurs, ce n'est là que de la philoso-

[1] *De Benef.*, l. I, c. 3.

phie en peinture. Voyons si, en examinant les grâces par la nouvelle manière de philosopher, nous ne pourrons point parvenir à des idées plus nettes et plus capables de nous éclairer, sauf à revenir à notre tableau quand il ne se présentera rien de meilleur à faire.

D'abord, quelle est la propre signification du mot *grâce?* Ne vous étonnez pas, Messieurs, si j'entre dans un examen philosophique par une discussion grammaticale, elle m'a paru nécessaire pour m'expliquer sans équivoque.

Nous entendons ici par *grâce,* non pas précisément la beauté absolue d'un objet, mais cette sorte de beauté sensible dont la vue répand dans l'âme une impression de joie ou de contentement. De là vient que les Grecs, dont la langue est si heureuse en expressions propres, nommaient les Grâces, *Charites,* nom tiré de *chara,* qui signifie joie ou gaîté. Le mot latin *gratia,* qui vient de *gratum,* agréable ou délectable, porte la même idée dans l'esprit, et l'on voit assez que notre mot de *grâce,* qui en est dérivé, n'a point dégénéré sur la route de son ancienne origine. Parmi nous, comme chez les Grecs et les Romains, qui dit gracieux, dit une qualité qui non-seulement plaît à l'esprit, mais qui agrée au cœur, et c'est la raison pourquoi, dans notre langue, le mot de *grâce* et celui d'agrément ont toujours passé pour synonymes.

La question est maintenant de savoir quelle est la nature des grâces de la part des objets qu'on appelle gracieux.

Prenez-y garde. Nous disons de la part des objets, car nous ne parlons ni de ces grâces imaginaires que chacun prête à qui bon lui semble, selon qu'il en est affecté, ni de ces grâces de pur caprice dont la mode fait aujourd'hui un agrément nécessaire, pour en faire demain un désagrément insupportable. Nous ne parlons que des grâces réelles, qui sont du goût général de la nature.

Mais, avant que de répondre à la question proposée, nous avons encore quelques autres équivoques à éclaircir. Nous

exprimons par le mot de *grâces*, les agréments du corps et de l'esprit, et, quoique ces deux substances n'aient rien de commun, nous ne laissons pas de nous servir des mêmes termes en parlant des qualités gracieuses de l'une et de l'autre. Nous transférons à tout moment celles du corps à l'esprit et celles de l'esprit au corps. Nous ne pouvons presque jamais nous en expliquer que par des métaphores trompeuses, faute d'expressions propres pour les bien distinguer. C'est un inconvénient du langage qui est inévitable; mais nous en avertissons pour prévenir les erreurs qui en pourraient naître, si l'on négligeait d'y faire attention.

Après cet avertissement, je crois, Messieurs, pouvoir désormais parler des grâces, comme le vulgaire, en comptant que vous m'écouterez en philosophes.

Pour y procéder avec ordre, nous examinerons :

1°. La nature des grâces du corps, qui sont les premières dont l'éclat sensible nous ait touchés.

2°. La nature des grâces de l'esprit, que nous n'avons connues que longtemps après, mais avec un plaisir de raison beaucoup plus satisfaisant.

Permettez-moi de vous demander, au nom des Grâces dont je vais avoir l'honneur de vous entretenir, une attention gracieuse.

PREMIÈRE PARTIE.

Des grâces du corps.

Quand, recueillis dans nous-mêmes, nous méditons en philosophes sur la structure de l'univers, nous n'y apercevons que de la matière diversement figurée : ici solide, là fluide, rangée dans un bel ordre, mue avec règle pour produire des millions de phénomènes périodiques, dont le cours est toujours le même, quoique toujours varié à l'infini. Nous ne concevons alors dans le monde que des beautés purement intelligibles ou qui ne sont que pour l'esprit pur. Je sors de

la méditation, et j'ouvre les yeux en plein soleil. Aussitôt j'aperçois mille beautés d'un autre genre : des beautés sensibles dont le Créateur a orné les premières pour nous donner un spectacle non-seulement admirable, mais agréable, brillant, doux, riant, plein d'aménité; c'est ce que nous appellons les grâces du corps.

Leur existence est aussi visible que la lumière et les couleurs qui nous les manifestent. Nous les voyons distribuées avec profusion dans tous les genres de corps qui composent les différents règnes du monde matériel : dans les corps inanimés, dans ceux qui ont une espèce de vie, dans ceux qui ont une espèce d'âme, et principalement dans l'homme qui, ayant une âme toute spirituelle, fait un règne à part plus gracieux que tous les autres. C'est la gradation que l'auteur de la nature a observée dans la distribution des grâces du corps. Nous ne pouvons mieux faire que de suivre le même ordre en les examinant. Mais, pour donner quelques bornes à une matière qui n'en a point, nous nous contenterons d'un petit nombre d'exemples de chaque espèce.

Parmi les corps inanimés, celui qui s'offre à la vue le plus agréablement, c'est l'arc-en-ciel. Pourquoi n'a-t-il qu'à paraître pour s'attirer tant de spectateurs? et par quel charme nous applique-t-il à le considérer? Ce n'est pas seulement par l'élégance de sa figure circulaire; on a vu des arcs-en-ciel tout blancs; on en a vu d'entièrement rouges, qui ont paru plus rares qu'agréables. Ce n'est pas non plus précisément par la multitude de ses couleurs; il y a des pierres figurées qui en ont davantage et qui nous plaisent moins. Ce n'est pas encore par le grand nombre d'arcs diversement colorés que l'on y distingue; si on les distinguait trop, je veux dire, si leur séparation était trop brusque, leurs couleurs seraient trop tranchantes, comme s'expriment les peintres, et, par conséquent, elles diviseraient trop le coup d'œil pour contenter pleinement la vue. En quoi donc enfin ferons-nous consister le véritable agrément de l'arc-en-ciel?

nous venons de l'insinuer. Nous voyons tous les arcs diversement colorés qui le composent réunis par des nuances délicates qui joignent leurs couleurs sans les confondre, et qui les distinguent sans les séparer; qui leur ressemblent assez pour faire avec elles un coup d'œil simple, et qui en sont assez différentes pour faire un coup d'œil varié; en un mot, des nuances qui leur donnent cette unité gracieuse dans laquelle nous avons dit ailleurs que réside la forme essentielle du beau. Oui, Messieurs, j'en appelle à tous les observateurs attentifs de l'arc-en-ciel : voilà le vrai principe de son agrément, la vraie cause du plaisir que nous prenons à le contempler, l'unité du spectacle, malgré la diversité de la décoration. Et voilà sans doute ce que voulaient dire les anciens peintres, quand ils représentaient les trois Grâces comme trois sœurs inséparables qui se tiennent toujours par la main.

C'en est assez sur la nature des agréments dont les corps inanimés sont capables; ils ne peuvent plaire qu'à l'œil sans nous intéresser autrement. Montons à un autre genre de grâces plus nobles, à celles des corps qui, ayant une espèce de vie, nous doivent naturellement piquer davantage. Les fleurs nous serviront d'exemple : elles nous offrent une idée de grâces beaucoup plus riante, et, ce que nous cherchons principalement, une idée plus distincte. C'est la première observation que nous y allons faire.

Un arbre nous paraît beau quand il s'élève sur sa tige bien à plomb, quand ses branches montent en l'air dans un ordre symétrique. Mais quand est-ce qu'il commence à nous paraître gracieux ? Il se couvre de fleurs, c'est le moment de la naissance des grâces. Nous aimons à regarder la verdure d'une prairie; mais si vous en séparez l'émail des fleurs, nos regards n'y feront pas un long séjour. Je vois un parterre dont les compartiments sont tracés avec art, les bordures élégantes, le champ bien ordonné : ce n'est encore là que le dessin d'un tableau qui attend le coloris. Je vois des boutons

qui se forment de toutes parts : ce n'est encore là qu'une espérance d'agréments. La belle saison vient, qui les fait éclore : voilà les grâces qui s'épanouissent avec les fleurs. Considérez-les de loin : quelle gaieté dans le premier coup d'œil ! Approchez-en pour les observer de près : l'œillet, la rose, la tulipe, l'anémone; quel poli, quel lustre dans leur surface ! quelle finesse dans la découpure des bords ! quelle justesse dans la forme des calices ! quelle variété dans leurs couleurs, dans les teintes et demi-teintes qui en composent la peinture ! Surtout, quelle unité dans le total qui en résulte ! car, c'est un principe où il en faut toujours revenir en matière de beauté. Mais il y a dans les fleurs un autre point qui me paraît encore plus touchant.

C'est un certain air de vie que nous y apercevons. Il semble qu'elles respirent; et il y a même de grands philosophes qui en sont persuadés. Quoi qu'il en soit, il est manifeste qu'elles ont un air de vie sensible : ce qui leur donne sur les corps inanimés les plus gracieux, la même supériorité d'agréments que nous découvrons dans une fleur véritable sur une fleur peinte. On s'étonne quelquefois de voir des curieux qui conçoivent pour les fleurs une espèce de passion, ou plutôt une passion déclarée, puisqu'ils se donnent à eux-mêmes le nom d'amateurs par excellence. Je ne m'en étonne presque plus : les fleurs ont des grâces vivantes, qui non-seulement charment les yeux, mais qui touchent le cœur en quelque sorte. Nous en sommes si naturellement touchés, que les orateurs et les poëtes y vont emprunter, pour nous plaire, leurs plus belles métaphores : la fleur de l'âge, un teint fleuri, un style fleuri, un état florissant. On dirait, à les entendre, qu'en fait d'agréments il n'y a rien dans la nature au-dessus des fleurs. Ils me permettront d'en douter.

Le souverain Père des grâces ne s'est point épuisé à orner nos parterres : il en a réservé de plus frappantes au genre de corps qui ont une espèce d'âme et de sentiment. Combien voyons-nous d'animaux qui naissent vêtus avec une magni-

ficence que tout notre luxe ne saurait égaler? combien, qui ajoutent à l'élégance de leur figure et à la beauté de leurs couleurs, d'autres agréments plus vifs que ceux des fleurs les plus brillantes? Je ne passerai pas jusqu'aux Indes pour vous en amener des exemples : des léopards, des tigres, des serpents couverts de mille richesses; la frayeur du spectacle pourrait vous empêcher d'en reconnaître toutes les grâces. Nos oiseaux les plus communs de l'Europe me fourniront une preuve plus agréable de ma proposition; faisons-en le parallèle avec les fleurs. C'est un combat de grâces que je vais, Messieurs, vous représenter entre deux grands empires : entre le règne végétal et le règne animal; ou, s'il m'est permis de parler poétiquement dans une matière qui est d'elle-même assez poétique, entre l'empire de Flore et celui des habitants de l'air.

Les fleurs nous vantent, avec raison, le brillant, la douceur, la vivacité de leur teint. Mais, pour en oublier tout l'éclat, nous n'avons qu'à considérer le plumage du paon : le ciel a-t-il plus d'étoiles, ou le printemps plus de fleurs? sa queue toute seule est un parterre complet. Nos plus belles fleurs n'ont que des couleurs fixes, et chacune la sienne propre invariablement. Jetez les yeux sur le cou d'un pigeon qui se pavane au soleil, vous y en verrez tour à tour une infinité : c'est un satin naturel qui change de lustre à tous les divers aspects de la lumière; on y voit les couleurs les plus gaies devenir tout à coup des nuances, et les nuances les plus sombres devenir des couleurs, selon les différents points de vue où il lui plaît de se montrer. Les fleurs, attachées à la terre par des liens qu'elles ne peuvent rompre, n'ont qu'une vie sans âme et sans mouvement : elles ne peuvent relever leurs grâces par une allure convenable. Regardez, au contraire, le roi d'une basse-cour : cette crête enluminée qui s'élève en forme de couronne, cet air de tête, cette marche, ce port : chaque pas vous présente un spectacle de grâces nouvelles. Enfin, ce qui est peut-être le plus

à remarquer, les fleurs sont aveugles : elles reçoivent nos regards sans nous les rendre. Voulez-vous assister à un spectacle qui vous donne des spectateurs ? observez des oiseaux dans une volière, ou seulement un cygne qui nage sur les eaux : voyez comme il avance gravement, la tête levée, regardant tout autour de lui avec complaisance; ne dirait on pas qu'il est sensible à l'honneur de vos regards, et que, par reconnaissance, il s'étudie à les mériter? Nous avons ci-dessus relevé l'éclat des fleurs par cet air de vie qu'elles respirent; mais on m'avouera que le sang et les esprits ont tout une autre force pour animer les beautés du règne animal ; que la faculté de se mouvoir eux-mêmes, accordée par la nature aux sujets de cet empire, ajoute un nouveau lustre à tous les autres agréments qu'ils en ont reçus; en un mot, que les grâces qui ont pour principe une espèce d'âme et de sentiment, nous en doivent paraître incomparablement plus gracieuses; d'autant plus gracieuses, que l'âme qu'elles nous annoncent est plus parfaite. C'est ce qui me reste à prouver en parlant des grâces de l'homme.

Or, Messieurs, sans flatter notre espèce, n'est-il pas visible, par la seule structure extérieure du corps humain, que la sagesse du Créateur s'est proposé de construire un palais digne d'une âme raisonnable? Je ne dis pas seulement par la majesté de ses traits, je dis par la multitude et par la nature des grâces qu'il y a répandues, dans son visage, dans son port, dans ses manières; il y en a un si grand nombre, qu'il faudra nous contenter d'en indiquer les principales.

Premièrement, son visage seul ne paraît-il pas formé pour être le siége de toutes les grâces? La sérénité de son front, qui vous annonce un abord facile; la douceur de ses yeux, qui vous promet un accueil favorable; un entre-œil vivant qui s'épanouit à votre présence; le souris de sa bouche, qui prévient la parole pour vous assurer du plaisir qu'il a de vous voir; le tout enfermé sous une enveloppe subtile et

transparente, qui vous découvre, comme au travers d'une gaze fine, tous les sentiments de son âme. Nous n'y voyons pas, il est vrai, autant de couleurs que dans nos parterres, ou sur le plumage de certains oiseaux : du blanc et du rouge parsemés avec art en font tout le coloris. La raison en est toute naturelle, des couleurs trop multipliées en auraient banni des grâces beaucoup plus estimables. Il fallait, si j'ose ainsi dire, une toile rase ou légèrement colorée, pour recevoir à tout moment de nouvelles teintes, selon les circonstances, et pour en rendre les expressions plus touchantes.

Son port n'est pas susceptible d'un si grand nombre d'agréments que son visage. Combien pourtant ne peut-il point en avoir, quand on veut se rendre attentif à profiter des dons de la nature? Car, que demande un port gracieux? un maintien droit sans affectation, une attitude aisée, une contenance gaie et modeste, une démarche ferme sans pesanteur, et légère sans précipitation; une certaine flexibilité d'organes pour prendre facilement tous les airs convenables aux égards que l'on doit à la société civile. Or, c'est à quoi le corps de l'homme a, dès son enfance, une disposition si naturelle, que, pour en former l'habitude, il n'a besoin que d'une attention assez médiocre, pourvu qu'elle soit un peu soutenue.

La troisième espèce de grâces extérieures est celle des manières. Il n'y a proprement que l'homme qui en soit capable. On a beau dresser les animaux les plus dociles, on peut bien leur donner quelques airs ou quelques allures assez agréables; mais parce qu'ils n'ont que des esprits-corps, comme disait l'ingénieux La Fontaine, on aperçoit toujours, dans leurs mouvements les plus réguliers, je ne sais quoi de lourd, qui sent trop la bête pour mériter le nom de manières. Que faut-il pour en avoir? Considérons un honnête homme qui veut plaire dans le monde : nous verrons dans tout son extérieur un composé bien assorti des mouvements de la tête, des yeux, des bras, des mains,

soutenus par des attentions visibles à vous témoigner son estime et à mériter la vôtre. C'est proprement ce qu'on appelle avoir des manières. Elles supposent une âme intelligente qui sait régler avec bienséance tous les mouvements du corps qu'elle anime. Vous savez, Messieurs, les agréments qu'elles répandent dans la société. C'est une espèce d'éloquence du corps qui fait plus de la moitié du don de plaire et de gagner les cœurs : elles forment dans le monde cette aimable qualité que nous appelons politesse ; elles peuvent remplacer la plupart des défauts corporels. Que dis-je? elles peuvent même, jusqu'à un certain point, suppléer à ceux de l'esprit. Combien d'exemples en pourrait-on citer à la cour et à la ville! combien qui doivent la réputation de gens d'esprit à leurs manières gracieuses!

On me dira peut-être : combien plus qui n'ont aucun de ces agréments du corps dont je viens de parler! qu'il y en a même qui paraissent n'avoir aucune aptitude pour les acquérir! Je sais qu'il y a des hommes qui, par leur figure extérieure, semblent nés en dépit des Grâces. Que doivent-ils faire pour les apaiser? Leur dirai-je comme Platon à Xénocrate : Allez sacrifier aux Grâces avant que de vous montrer au monde! Le compliment ne serait pas fort gracieux. Je leur dirai donc qu'il y a un remède plus sûr contre les désagréments extérieurs; c'est de remplacer les grâces du corps par celles de l'esprit. Mais pour appliquer le remède, il en faut connaître la nature. Entrons dans cette nouvelle carrière des grâces.

SECONDE PARTIE.

Des grâces de l'esprit.

Il y a des personnes qui font paraître dans leurs discours une manière de penser, un sentiment, un tour d'expression si agréable, que nous ne pouvons les entendre sans être touchés de leurs paroles; c'est en général ce que nous appelons

grâces de l'esprit, des beautés, ou plutôt des agréments du discours, qui non-seulement nous plaisent par le sens des paroles, mais qui nous font plaisir par le tour qui les accompagne. La conversation des honnêtes gens du monde, surtout quand ils ont su joindre un peu de culture à un bon fond de génie naturel, nous en fournit des exemples de toutes les sortes. Ce n'est pourtant pas dans ces entretiens libres que nous allons considérer les grâces de l'esprit; car, outre qu'elles ne doivent s'y montrer pour ainsi dire que dans leur négligé, on les y voit ordinairement si mêlées avec l'agrément des manières, qu'il est très-difficile de les en bien distinguer. Il faut, pour s'en former des idées moins confuses, les envisager toutes seules dans ces discours suivis et préparés, où il leur est permis de paraître dans tout leur éclat; je veux dire, dans les discours qu'on appelle ouvrages d'esprit.

C'est donc là, Messieurs, que nous croyons devoir considérer les grâces dont je parle, pour en découvrir le véritable caractère. Mais comme je n'ignore pas que je n'ai acquis dans la république des lettres aucun droit de prononcer sur une matière si délicate, j'aurai soin de ne rien avancer que sur la foi des plus grands maîtres du bon goût, anciens et modernes.

Jamais leur concert ne fut si unanime. Ils ont tous d'abord posé pour principe, qu'un ouvrage d'esprit ne peut plaire sans les Grâces. Hésiode les donne pour compagnes à toutes les Muses; Théocrite les invoque pour lui dicter ses vers; Cicéron veut que son orateur en orne son éloquence; et, à plus forte raison, les poëtes les doivent-ils regarder comme essentielles à leur art. C'est, dit Horace, une loi indispensable dans la poésie :

Non satis est pulchra esse poemata : dulcia sunto.

Vous avez fait un poëme plein de beautés; ce n'est point assez pour plaire, il faut que ces beautés soient touchantes

et gracieuses : *dulcia sunto*. Notre Horace français donne à nos poëtes la même leçon dans son *Art Poëtique* :

De figures sans nombre égayez votre ouvrage :
Que tout présente aux yeux une riante image;
Sans tous ces ornements le vers tombe en langueur,
La poésie est morte, ou rampe sans vigueur.

La nécessité des grâces, dans un ouvrage d'esprit, est donc incontestable. Il faudra un peu plus d'attention pour découvrir en quoi elles consistent, quelles en sont les sources naturelles, et enfin quelles sont les matières ou les sciences qui en sont susceptibles. Trois questions importantes que nous allons tâcher de résoudre, ou du moins de les mettre en état d'être résolues par des esprits attentifs.

Pour décider la première, je vous prie, Messieurs, de vous rappeler le tableau des Grâces. Il y en a trois, dont les noms symboliques signifient brillant, douceur, vivacité; qui se tiennent toutes par la main; toujours riantes, jeunes et vierges; décemment vêtues, simplement, mais avec élégance; en robe traînante, légère, et d'une étoffe un peu diaphane.

C'est une énigme que nous avons déjà expliquée en général. Il est ici question d'en appliquer tous les symboles aux ouvrages d'esprit en particulier. Pourquoi trois Grâces? pour nous apprendre que, dans un discours, un seul agrément ne suffit pas pour soutenir longtemps notre attention. Le brillant tout seul fatigue; la douceur toute seule affadit; la vivacité toute seule étourdit. Les trois Grâces doivent donc se tenir par la main dans une composition, c'est-à-dire que le brillant doit être doux, la douceur vive, et la vivacité douce et lumineuse; elles sont toujours riantes, parce que c'est la gaieté de l'esprit qui leur donne la naissance; toujours jeunes, car elles sont de la nature de l'âme que l'âge ne ride pas; toujours vierges, autrement ce ne seraient plus des grâces d'esprit, mais des courtisanes indignes de nos

regards; elles sont décemment vêtues, car comment la plus belle pensée ou le plus beau sentiment pourraient-ils nous plaire, si les paroles, qui en sont comme les vêtements, n'y convenaient pas? Mais, du reste, elles ne demandent pas beaucoup d'apprêts; la propriété des termes, avec un peu d'élégance, en doit faire toute la parure. Par la même raison, elles marchent en robe traînante, parce qu'un peu de négligence ne sied pas mal aux Grâces, dont le principal soin doit être d'imiter la nature. On ajoute enfin que leur robe est légère et d'une étoffe un peu diaphane : pouvait-on nous apprendre plus ingénieusement deux grandes règles de l'art oratoire? La première, que si un discours doit avoir des ornements, il ne faut pas qu'il en soit trop chargé; la seconde, que s'il peut souffrir quelques obscurités, il faut que la pensée de l'auteur se découvre sans peine au travers.

Je ne crains pas, Messieurs, que les personnes un peu versées dans la philosophie allégorique des anciens, me disent que ces applications de leur tableau des grâces aux ouvrages d'esprit, sont arbitraires; elles sont trop justes pour n'être pas de la première institution du peintre. Mais si l'on avait là-dessus quelques scrupules, nous avons de quoi les dissiper.

Consultons encore les oracles des grâces littéraires. Nous les voyons représentées avec les mêmes traits dans les auteurs qui les ont le plus étudiées. Horace, l'esprit le plus fin de la cour d'Auguste, la plus spirituelle qui ait jamais été, nous les décrit en deux mots dans le portrait de Virgile. Varius, dit-il, a une force, une énergie, une vivacité de composition qui le feront toujours admirer; mais les Muses ont accordé à Virgile ce tour facile et agréable qui le feront toujours lire avec un nouveau plaisir :

. . . . . forte epos, acer,
Ut nemo, Varius ducit. Molle, atque facetum
Virgilio annuerunt gaudentes rure Camœnæ.

Remarquez, s'il vous plaît, ces deux qualités qu'Horace réunit dans l'idée d'une composition gracieuse : *Molle atque facetum*, c'est-à-dire un style doux et piquant; deux qualités opposées en apparence, mais qu'il faut savoir accorder ensemble, ou renoncer aux grâces dans le discours. Autrement, qu'arriverait-il? La douceur du style, toute seule, deviendrait bientôt fade. N'est-ce pas le sort de la plupart des élégies anciennes et modernes? Le style piquant tout seul nous déplairait peut-être encore plutôt par un sel trop prodigué. N'est-ce pas le sort de ces auteurs pointilleux qui ne parlent que par épigrammes? Que faire donc enfin, pour plaire à coup sûr? Tempérez l'un par l'autre; il n'y a que l'accord bien ménagé du doux et du piquant qui puisse former ce qu'on appelle une composition gracieuse. Et apparemment c'est de là qu'un de nos poëtes a tiré cette belle définition de la poésie française :

L'art d'attraper facilement,
Sans être esclave de la rime,
Ce tour aisé, cet enjoûment,
Qui seul peut faire le sublime.

Sénèque[1] nous dépeint les grâces du genre oratoire à peu près sous les mêmes couleurs. Lisez Cicéron, dit-il à son ami Lucile; sa composition est toujours une, soutenue sans contrainte, nombreuse, coulante, ornée, souple, tendre, mais sans tomber dans l'infamie d'une mollesse efféminée : *Lege Ciceronem : compositio ejus una est, pedem servat, curata, lenta, et sine infamia mollis.* Il ne manquerait rien à ce portrait des grâces oratoires, si l'auteur y avait ajouté le *facetum* d'Horace, qui, dans toute son étendue, convient mieux à Cicéron qu'à Virgile.

Mais il faut pardonner cet oubli à Sénèque en faveur d'une autre espèce de grâces, dont il a reconnu la nécessité dans

[1] Sen., Ep. 100.

la composition, et qui me paraît, je l'avoue, la plus belle des grâces de l'esprit; c'est la justesse. Mais quoi! cette justesse que nous abandonnons si volontiers aux mathématiques pour en dispenser tous les autres genres d'écrire? Oui, Messieurs, je tiens la justesse pour une grâce dans le discours en tout genre de composition, et je veux bien m'en rapporter à vous-mêmes, quand vous aurez pris la peine d'entendre Sénèque.

Voulez-vous savoir, dit-il à un bel-esprit philosophe, ce qui m'a plu dans votre lettre? Vous avez les paroles à commandement; elles ne vous entraînent jamais au delà de votre but, comme ces auteurs qui s'écartent à tout propos de leur sujet pour courir après quelque mot brillant : c'est un écueil dont la belle apparence ne vous séduit pas. Dans votre manière d'écrire, tout est concis, tout vient juste à votre matière; vous dites partout précisément ce que vous voulez dire, et vous faites partout entendre plus que vous ne dites : *Audi quid me in epistola tua delectaverit. Habes verba in potestate : non effert te oratio, nec longius, quam destinasti, trahit. Multi sunt, qui ad id quod non proposuerant scribere, alicujus verbi decore placentis vocentur; quod tibi non evenit. Pressa sunt omnia, et rei aptata. Loqueris quantumvis; et plus significas, quam loqueris.* Le passage est un peu long, mais il est substantiel, vif, plein, et il n'y a point là de paroles perdues. C'est ce que nous entendons par justesse dans le discours; justesse dans la pensée, pour nous éclairer sans nous éblouir par trop de brillant; justesse dans le tour qui l'accompagne, pour nous y appliquer sans nous distraire par des sentiments trop vifs; justesse dans l'expression, pour nous rendre la vérité sans l'obscurcir par un tas de paroles superflues ou trop figurées. C'est ainsi que tous les maîtres de l'art en ont jugé dans les beaux siècles du bon goût naturel. Or, de là, que doit-on inférer?

Ma conclusion est, que nous devons mettre la justesse au nombre des grâces du discours; et il ne serait pas même

difficile d'en trouver le symbole dans la taille fine et déliée que Socrate leur donne dans son tableau.

Jusqu'ici, Messieurs, je me suis laissé conduire par l'autorité des maîtres de l'art pour établir la vraie idée des grâces de l'esprit, il est temps de consulter la raison en elle-même pour répondre à nos deux autres questions. Quelles sont les sources naturelles des grâces du discours? et quelles sont les matières qui en sont susceptibles? Je répondrai à toutes les deux par le même principe.

Il est évident que les hommes étant composés d'esprit et de corps, le commerce qu'ils ont ensemble par la parole n'est pas un commerce purement spirituel, mais un commerce d'esprit où il entre du sensible, pour donner, si j'ose ainsi dire, du corps à leurs pensées : c'est le principe. Et, pour me restreindre aux discours médités, qui sont ici mon principal objet, ne convient-on pas universellement que toute composition doit être une peinture, et une peinture animée pour soutenir l'attention du lecteur ou de l'auditeur? Tirons la conséquence. La composition est une peinture, il y faut donc des images; c'est une peinture animée, il y faut donc des sentiments. Mais ces images et ces sentiments, dans quelles sources les irons-nous puiser? L'auteur de la nature les a mises dans nous-mêmes en nous donnant deux facultés toutes propres pour les répandre dans nos peintures, je veux dire l'imagination et le cœur; l'imagination pour tenir le pinceau, et le cœur pour le conduire. Voilà les deux sources naturelles des agréments du discours.

Que l'imagination en soit une, son nom seul en est la preuve. C'est la mère des images et des tours qu'on appelle ingénieux; c'est elle qui fournit aux orateurs et aux poëtes leurs plus belles figures; c'est par elle, pour me servir des termes de Boileau,

> Que l'esprit orne, élève, embellit toutes choses,
> Et trouve sous sa main des fleurs toujours écloses.

Nous savons qu'un grand philosophe de notre siècle lui a fait la guerre dans tous ses ouvrages, comme à une empoisonneuse publique. Mais, s'il a remporté sur elle quelques victoires, comme nous n'en doutons pas, c'est à elle-même, bien autant qu'à ses raisons, qu'il en a été redevable; car on peut dire que jamais l'imagination ne l'a mieux servi que lorsqu'il l'a combattue. *C'était un ingrat,* dit M. de Fontenelle, *pour qui elle travaillait malgré lui, et ornait sa raison en se cachant d'elle.* Ainsi, plus persuadés par son exemple que par ses raisonnements, nous ne laisserons pas de reconnaître l'imagination pour la première source des agréments du discours.

Le cœur est la seconde, nous osons même dire qu'il en est la source principale dans toutes les compositions, dont le but est d'affectionner l'âme aux objets qu'on lui présente : à la vérité, par exemple, à la justice, à la religion, à la pureté des mœurs. En vain la plus belle imagination nous y étalerait-elle ses peintures les plus brillantes, il faut que le cœur prenne souvent le pinceau pour les animer par le sentiment; c'est une règle d'éloquence connue à tout le monde. Voulez-vous me toucher? soyez touché vous-même : il n'y a que le cœur qui sache parler au cœur. C'est le cœur seul qui sait toucher les véritables cordes qui nous remuent par la sympathie naturelle de nos âmes; lui seul qui sait trouver dans son propre feu les traits les plus propres pour nous enflammer, cet enthousiasme des grands poëtes, ce pathétique fort ou tendre des grands prédicateurs.

Ici, Messieurs, il me semble entendre quelque murmure parmi nos philosophes : est-ce donc ainsi que vous abandonnez les Grâces à la conduite de deux aveugles, à l'imagination qui est une folle, et au cœur qui est un imbécile, toujours esclave, ou de ses fureurs, ou de ses faiblesses? Ne blasphémons pas contre les dons du Créateur. Nous avons déjà prévenu la difficulté en mettant la justesse au nombre des grâces nécessaires dans le discours; si nécessaires même

que, sans la justesse, nous prétendons que les plus brillantes images des poëtes, les figures les plus pathétiques des orateurs, les descriptions les plus pompeuses ou les plus fleuries des historiens, n'ont qu'un éclat frivole, semblable à ces feux nocturnes, qui, après nous avoir éblouis quelques moments, nous laissent tout à coup dans les ténèbres.

Mais après avoir accordé aux philosophes, ou plutôt demandé à eux-mêmes ce point fondamental de la composition, dites-moi, Messieurs, sera-t-il défendu à une pensée juste qui se présente à nous, de prendre en passant la teinture de l'imagination et du cœur pour paraître en public avec plus de grâce? Nous sera-t-il défendu de revêtir les idées de la raison de quelques images pour les rendre plus intéressantes, ou de quelques sensibilités pour les rendre plus aimables? Nous sera-t-il défendu d'y ajouter même, si on les trouve sous sa main, l'élégance des termes et l'harmonie du style, pour introduire la vérité dans l'esprit avec plus d'agrément? Et pour qui donc les grâces du discours sont-elles faites, sinon pour servir de parure à la vérité?

Par ce principe, qui est indubitable, ma troisième question est plus qu'à demi résolue. Quelles sont les matières ou les sciences qui sont susceptibles des grâces du discours? Je ne crains plus de le dire : il n'est point de sujet si sombre où les grâces ne puissent pénétrer, tantôt les unes, tantôt les autres, et quelquefois toutes ensemble. On m'accusera peut-être encore d'avancer là un paradoxe. Paradoxe ou non, je prétends que c'est une vérité, dont la preuve n'est pas même difficile. Et en effet, quelle est la matière ou la science que l'on voudrait exclure de l'empire des grâces?

Serait-ce la philosophie, elle qui contemple de si beaux objets? la raison qui nous éclaire, l'ordre et la règle des mœurs, le grand spectacle de l'univers, qui est en même temps si gracieux? Mais depuis quand les philosophes auraient-ils renoncé à l'esprit? Les premiers savants, qui ont tenu école de philosophie, ont aussi tenu école des grâces.

Platon y a su répandre tout le sel de son atticisme ; Cicéron, tous les agréments de l'urbanité romaine. Et, sans aller si loin chercher des exemples d'une philosophie gracieuse, nous avons un auteur qui a su revêtir les idées de la plus abstraite métaphysique des images les plus riantes, et les animer, si j'ose ainsi dire, par les sentiments les plus tendres que la beauté de la sagesse éternelle puisse inspirer à ses amateurs.

Dira-t-on que du moins les mystères de la religion sont inaccessibles aux grâces du discours? Boileau l'a dit quelque part :

> De la foi d'un chrétien les mystères terribles,
> D'ornements égayés ne sont pas susceptibles.

Mais si, par là, il avait prétendu bannir toutes les grâces d'un discours chrétien, nous avons l'exemple des Pères de l'Église à lui opposer. Parmi les Pères grecs, saint Basile, saint Chrysostôme, saint Grégoire de Nazianze, n'ont pas cru avilir nos mystères en les traitant d'un style que les beaux siècles d'Athènes n'auraient pas désavoué. Parmi les Latins, saint Cyprien, saint Ambroise, Lactance, Minutius Félix, le grand saint Augustin lui-même, n'ont pas cru affaiblir les preuves de la religion chrétienne, en y mêlant quelquefois les fleurs de leur éloquence. Parmi nous, les Massillon et les Cheminais n'ont pas cru dégrader la chaire en y portant cette onction élégante et ingénieuse qui attirait toute la France à leurs sermons. Mais pourquoi citer les disciples, quand nous avons le maître à produire en témoignage? C'est lui dont il a été dit que la grâce était répandue sur ses lèvres. Images, sentiments, mœurs aimables, combien d'agréments divins dans tous ses discours! On les allait entendre jusque dans les déserts; on s'y récriait que jamais mortel n'avait parlé de la sorte; en un mot, on était ravi en admiration des paroles de grâce qui sortaient de sa bou-

che : *Mirabantur omnes in verbis gratiæ, quæ procedebant de ore ipsius* [1].

Enfin, que dirons-nous des mathématiques, dont on assure depuis si longtemps qu'elles se refusent aux ornements du discours? On en a même fait une espèce de proverbe :

Ornari res ipsa negat, contenta doceri.

Sera-ce donc une raison pour les exclure du nombre des sciences que l'on peut rendre gracieuses? Je m'y oppose au nom de l'Académie royale. Et pourquoi les en exclurions-nous? Y a-t-il une loi qui défende aux muses mathématiques de rire quelquefois? ou plutôt, n'est-ce point à nos vérités qu'il appartient toujours de rire, puisqu'elles sont toujours sûres de la victoire? Je conviens qu'elles ont leurs épines, mais des épines qui se transforment bientôt en roses. La science des nombres, par où elles commencent à nous instruire, n'est-elle pas remplie de problèmes divertissants qui ne demandent qu'un tour ingénieux pour leur donner de la grâce? La géométrie, par où elles continuent à nous éclairer, présente à l'imagination les figures les plus élégantes pour la mettre en belle humeur. Les parties sensibles des mathématiques, l'optique, la musique, l'astronomie, la géographie, en nous découvrant partout une intelligence bienfaisante qui veille sans cesse à nos besoins et même à nos plaisirs, n'offrent-elles point au cœur les objets les plus capables de l'affectionner? Que manque-t-il donc à ces belles sciences pour être susceptibles des grâces du discours? Il y a longtemps qu'Archimède a commencé à mettre de l'aisance et de la légèreté dans le style mathématique. Aratus, poëte grec, y a même su joindre les agréments de la poésie. Le fameux Galilée n'est pas moins agréable dans ses dialogues sur le système du monde. Le grand Descartes a orné sa musique et sa dioptrique, les principes les plus profonds de

[1] Luc., 22.

sa physique, ses météores, et ses tourbillons même, des images les plus gracieuses. Le P. Pardies nous a donné des éléments de géométrie et de statique d'une élégance qui ne le cède guère à celle de Vaugelas. Le marquis de l'Hôpital, dans la géométrie la plus sublime, nous montre, dans son style net et concis, toute la bonne grâce d'un bel esprit de qualité. Le brillant Fontenelle a trouvé le moyen d'y mêler son enjouement, et de rendre les mathématiques non-seulement gaies, mais riantes. Combien d'autres preuves de fait ne pourrions-nous pas citer, que ces belles sciences ne sont pas si austères qu'elles se refusent aux grâces du discours. Mais il est temps de finir.

Après avoir expliqué la nature des grâces de l'esprit, après en avoir indiqué les sources, après avoir soumis toutes les sciences à leur empire, que resterait-il encore à faire, sinon d'y soumettre aussi tous les savants? C'est une entreprise, Messieurs, digne de votre zèle; et nous croyons pouvoir dire que l'exécution en est déjà bien avancée dans cette ville, depuis le rétablissement de votre académie, par les soins d'un illustre protecteur, qui n'a qu'à se montrer pour nous faire voir toutes les grâces, et à parler pour nous les faire entendre.

HUITIÈME DISCOURS.

Sur l'amour du beau, ou le pouvoir de l'amour du beau sur le cœur humain.

MESSIEURS,

Quand j'aurais eu le bonheur, dans les discours précédents, de mettre l'idée du beau dans le plus beau jour, je n'aurais encore exécuté que la moitié de mon dessein. L'esprit peut-être serait content, mais le cœur aurait-il sujet de

l'être, si nous ne disions rien de l'amour du beau? L'amour du beau est sans contredit la plus belle de nos inclinations; c'est le principe de nos plus nobles sentiments; c'est une espèce de feu sacré qui nous élève toujours en haut pour nous réunir à sa source. Il faut pourtant l'avouer, depuis la corruption de notre origine, ce n'est, assez souvent, qu'un feu caché sous la cendre, qui demeure sans chaleur et sans lumière dans le cœur de la plupart des hommes. Tâchons, s'il est possible, de le rallumer.

Nous avons fait voir ailleurs quels sont les différents objets qui excitent naturellement l'amour du beau, soit que nous contemplions le spectacle de la nature, ou les ouvrages de l'art, ou l'ordre de la raison dans les mœurs. Il nous reste à examiner cet amour en lui-même, son caractère propre, pour le distinguer de nos autres affections naturelles, et son excellence pour lui donner dans nos cœurs le rang qu'il mérite. La difficulté d'un sujet où il y aura plus de sentiments intérieurs à consulter que d'idées claires à suivre, ne m'a point rebuté. Je ne refuse aucune peine, pourvu qu'il me soit permis d'espérer qu'elle sera utile au monde. Entrons en matière.

D'abord, Messieurs, pour en écarter toutes les questions superflues, je ne crois pas devoir mettre en problème s'il existe dans notre cœur un amour naturel du beau distingué de l'amour du bon ou du bien purement délectable. Je fais l'honneur à la nature humaine d'être persuadée qu'il n'y a point d'homme assez stupide pour n'avoir jamais senti qu'il aime naturellement la lumière du soleil, et ce bel ordre qui règne dans l'univers, la proportion et la convenance dans les ouvrages de l'art, la symétrie dans un édifice, l'harmonie dans un concert, la sincérité dans les discours, la probité, la justice, la décence dans les mœurs. C'est une vérité d'expérience qui a percé jusque dans les ténèbres du paganisme; et le plus ancien des philosophes dont nous ayons les écrits, Platon, nous la donne dans l'un de ses dialogues sur le beau, pour un axiome du bon sens naturel. Rentrons

dans notre cœur, dit Socrate à Phèdre, nous y verrons clairement deux principes d'action, deux amours qui nous dominent et qui nous agitent sans cesse : un amour d'instinct qui nous entraîne vers les plaisirs des sens, et un amour de raison qui nous porte vers les biens de l'esprit, vers le beau, l'excellent, le parfait. Ces deux amours, quoique d'un caractère si différent, sont en certaines rencontres assez d'accord ensemble. Mais il faut convenir que le plus souvent ils se font la guerre. Tantôt l'un remporte la victoire, et tantôt le vaincu la regagne à son tour sur son rival. Ainsi, notre âme éprouve successivement toutes les vicissitudes d'un empire où il y a deux prétendants au trône. Quand c'est l'amour du beau qui est le plus fort, elle se trouve dans un état de liberté qu'on appelle sagesse, modération, vertu. Quand, au contraire, c'est l'amour des biens sensibles qui est le vainqueur, elle tombe dans un état de servitude qu'on appelle vice, passion, déréglement. Mais, quoique asservie souvent même jusqu'à aimer sa servitude, elle conserve toujours au fond du cœur un principe de retour à la vertu dans l'idée du beau suprême qui là rappelle à l'ordre, et dont l'amour ne peut jamais s'éteindre entièrement dans une âme raisonnable.

C'est le système de Platon sur la nature de la volonté. Il y admet deux amours naturels qui en sont, pour ainsi dire, les deux forces mouvantes. Et nous n'avons qu'à rentrer dans notre cœur avec la même attention, pour les y trouver, comme lui, avec la même certitude.

L'existence de l'amour du beau dans tous les hommes étant donc supposée comme un fait notoire, je me borne aux seules questions qui peuvent souffrir quelque difficulté.

1°. Quelle est son origine ou le temps de sa naissance dans notre cœur?

2°. Quel est le principe de cet amour de prédilection que nous remarquons dans certaines âmes pour un genre de beau plutôt que pour un autre?

3°. Quel est le pouvoir de l'amour du beau sur tous les hommes en général, et en particulier sur ceux qui ont le courage de le prendre pour la règle de leur conduite?

Suivez-moi, s'il vous plaît, Messieurs, dans une discussion qui nous intéresse tous de si près, c'est la plus belle partie de notre âme dont il s'agit de pénétrer le fond.

Premièrement, quelle est l'origine de l'amour du beau dans notre cœur? Nous l'y avons trouvé sans l'avoir vu naître, et nous l'y trouvons encore sans pouvoir marquer au juste le moment précis de sa naissance. Nous savons seulement, et j'ai honte de l'avouer, que le premier de nos amours a été celui des biens du corps, que nos premiers cris les ont demandés avec larmes, que nos premiers efforts les ont cherchés avec ardeur, que nos premières joies ont éclaté en les possédant, nos premiers regrets en les quittant, et nos premiers dépits quand on nous en a privés, en un mot, que dans nos premières années notre âme, plongée dans le corps, n'a suivi dans ses goûts que l'instinct aveugle du sentiment. Mais enfin ces jours de ténèbres ont fait place à la lumière; nous sommes devenus capables de réflexion. Le soleil d'intelligence, comme parle un auteur sacré, a paru, et aussitôt notre âme s'est vue transportée dans une espèce de nouveau monde. Nous y avons découvert, comme dans un lointain spacieux, des idées plus pures que celles des sens: les idées lumineuses des nombres, qui nous éclairaient dans nos petits calculs; celles des figures géométriques, dont nous aimions à voir la régularité dans les objets; l'idée d'un maître du ciel et de la terre, supérieur à nos esprits; celle d'une loi qui nous obligeait à l'obéissance; l'idée d'ordre et de règle, d'honneur et de bienséance, de raison même et de raisonnement. Nous ne savions pas encore les définir, ces belles idées; mais nous savions déjà les voir. Nous ne savions pas encore bien expliquer les pensées qu'elles nous donnaient; mais nous savions répondre quand nous trouvions des Socrates qui savaient nous interroger. Cette lu-

mière naissante n'était pas encore sans nuage ; mais nous apercevions déjà au travers qu'il y a d'autres biens que ceux du corps. La vérité commençait à nous plaire ; la beauté d'un ouvrage de l'art ou de la nature nous rendait attentifs ; un beau trait d'histoire nous remplissait d'admiration ; une belle pensée nous frappait ; un beau sentiment nous touchait ; la prudence qui prévoit les périls ; le courage qui les surmonte ; la justice qui rend à chacun le sien ; la générosité qui se dépouille du sien pour en gratifier les autres, nous parurent dès lors non-seulement des vertus estimables, mais aimables et désirables.

Permettez-moi ici, Messieurs, d'en attester votre mémoire : n'est-ce pas ainsi que vous sentîtes autrefois l'amour du beau naître dans votre cœur avec la raison ? ou si l'époque de sa naissance vous paraît trop éloignée pour vous en souvenir distinctement, j'en appelle à l'expérience que les enfants nous donnent tous les jours occasion de faire. L'amour du beau, comme la raison, peut naître dans les uns plus tôt, dans les autres plus tard ; mais il est certain que nous le voyons toujours né avec elle, et, si vous en doutiez, la preuve en serait facile.

Prenez un enfant d'un esprit un peu ouvert ; présentez-lui quelque belle idée proportionnée à son intelligence ; montrez-lui, par exemple, un beau portrait ; faites-lui entendre un bel air de musique ; racontez-lui une belle histoire pleine de sentiments nobles ou de faits merveilleux, quelle sera d'abord son attention ? Malgré sa légèreté naturelle, il devient immobile ; il regarde ; il écoute ; il s'applique tout entier à son objet. Que veut dire, dans un enfant, un air si sérieux ? Nouveau philosophe, il est rentré dans lui-même pour comparer l'objet que vous lui présentez avec les règles du beau, que sa raison commence à découvrir. Les y trouve-t-il observées, son visage s'épanouit aussitôt. Il admire ; il est charmé, surtout à certains traits brillants. Considérez son attitude, vous verrez dans la joie qui éclatera dans ses

yeux, qu'en même temps que son esprit s'y applique, son cœur s'y attache si naturellement qu'il est aisé d'en conclure que ce n'est pas un nouvel amour qui le frappe, mais une ancienne inclination qui se réveille avec de nouveaux transports. Il ne pourra pas vous dire précisément, ni de quoi il est touché, ni pourquoi. Nous avons toujours, principalement dans cet âge, beaucoup plus d'idées que d'expressions pour les rendre. Il ne pourra pas même quelquefois, ou il n'osera vous déclarer quelle est l'espèce de beau qui le charme le plus. Mais, pour peu que vous observiez cet enfant de près, vous la devinerez sans beaucoup de peine, par le plus ou moins d'attention que vous lui verrez donner à certains objets; par le plus ou moins de plaisir que vous lui verrez prendre en les considérant; par le plus ou moins d'ouverture que vous lui trouverez pour en comprendre le véritable point de perfection; enfin, par l'action plus ou moins vive avec laquelle il vous redemandera l'un plutôt que l'autre pour le considérer de nouveau.

Il y a longtemps que l'on cherche l'art de tirer l'horoscope des enfants : le voilà. Il ne faut consulter sur leur destinée, ni les astres ni les astrologues. Nous n'avons qu'à observer, dans les premiers jours de leur raison naissante, de quel côté se tourne dans leur cœur l'amour naturel du beau. Voilà proprement ce qu'on peut appeler leur étoile, et si nous savions la suivre dans son cours avec un peu de constance, nous y verrions bientôt, sinon leur destinée, du moins leur destination; pour quelles sciences ils sont nés, dans quels arts ils pourront exceller, dans quelle profession ils pourront se distinguer, dans quelles vertus morales ou politiques ils pourront un jour devenir des modèles.

C'est la réponse à la première question proposée. L'amour du beau naît avec la raison, comme le jour avec le soleil. Mais, la raison étant la même dans tous les hommes, d'où vient cette étonnante diversité dans les inclinations particulières qui nous portent si rapidement les uns à un genre de

beau, les autres à un autre? Quel est le principe de cette prédilection si marquée dans certains esprits? Vient-elle de la nature ou de quelque source étrangère?

C'est notre seconde question, qui peut-être n'en serait point une si nous n'avions des philosophes qui ont le talent d'obscurcir la raison par le raisonnement. Où vont-ils, en effet, chercher la cause du phénomène que nous examinons?

Nouveaux sectateurs de la philosophie du hasard, il y en a qui posent pour maxime générale que l'éducation fait tout, jusqu'à l'idée même du beau dans les arts et dans les mœurs. Prétention insensée, dont nous avons ailleurs démontré le ridicule. Il y en a d'autres, un peu moins déraisonnables, qui veulent bien admettre que l'idée du beau est infuse, et l'amour qui nous y porte naturel; mais ils soutiennent en même temps que l'éducation est la seule cause qui nous détermine à préférer une espèce de beau particulière à une autre. Pourquoi chaque nation a-t-elle sa science ou sa vertu favorite? Les Italiens, la musique, la peinture, la politique; les Français, la politesse, la valeur, le bon air et la bonne grâce; les Espagnols et les Portugais, la magnificence et la gravité; les Allemands, l'art militaire; les Hollandais, les arts pacifiques; les Anglais, la navigation. Faut-il s'en étonner? disent-ils, c'est la première leçon qu'ils reçoivent de leurs parents, les premiers discours qu'ils entendent, les premiers exemples qu'ils voient; tous les objets qui les environnent conspirent à les tourner de ce côté-là?

Je n'ignore pas, Messieurs, quelle est la force de l'éducation; elle forme, sans contredit, le goût dominant de chaque peuple pour un certain genre de beau où il affecte de primer ses voisins. Mais, sans parler des dispositions naturelles qui doivent toujours précéder l'éducation pour en assurer le succès, je demande quel est le principe de la diversité d'inclinations, de génies et de goûts que l'on re-

marque entre les différents sujets d'une même nation? Peut-on dire que l'éducation y fasse tout? peut-on dire, par exemple, que c'est l'éducation qui a formé dans l'ancienne Grèce, ou, si l'on veut remonter plus haut, dans la Chaldée, dans la Phénicie, dans l'Égypte, les premiers inventeurs des sciences et des arts? peut-on dire que c'est l'éducation qui forma parmi les Scythes le philosophe Anacharsis dans un climat barbare, où l'on ne savait pas encore qu'il y eût une philosophie au monde? est-ce l'éducation qui a formé parmi nous tant de génies rares, qui ont abandonné celle qu'ils avaient reçue pour se donner eux-mêmes une éducation toute contraire? Le fameux Descartes, fils d'un conseiller au parlement de Rennes, était élevé pour la robe; le marquis de l'Hôpital, d'une famille toute guerrière, était destiné aux armes, auxquelles, en effet, il donna ses premières années; le célèbre Fontenelle, neveu du grand Corneille, fut, dans sa jeunesse, appliqué à la poésie, où il a brillé quelque temps. Mais le génie des mathématiques, pour lesquelles ils étaient nés, força bientôt l'éducation à leur céder la place. Le génie de la guerre alla chercher Fabert au fond d'une imprimerie pour en faire un maréchal de France. Le marquis de Racan, élevé dans l'ignorance en homme de qualité, se trouva poëte sans avoir jamais cultivé aucune muse. D'Ossat, sans jamais avoir vu la cour, parut tout à coup dans celle de Henri le Grand, et jusque dans celle de Rome, le politique le plus profond de l'Europe. Le prince Eugène de Savoie, destiné à l'état ecclésiastique, se montra né soldat à la vue d'un exercice militaire, et capitaine dès sa première campagne presque au sortir du collége. Combien, dans toutes les histoires, de pareils exemples de héros d'esprit et de cœur, qui ont su se décider d'eux-mêmes sans le secours des maîtres! Il est donc évident que nous devons chercher ailleurs que dans l'éducation le principe de cette admirable variété d'inclinations et de goûts que nous voyons dans le monde par rapport au beau.

Pour en découvrir la vraie cause, aurons-nous recours aux divers tempéraments des hommes? chercherons-nous la raison de la différence des âmes dans la différente conformation des corps qu'elles animent? Je ne dis pas dans leur conformation extérieure : l'erreur serait trop grossière; je dis dans leur conformation intérieure, dans la différente construction du cœur ou du cerveau, dans la finesse ou dans la grossièreté, dans la mollesse ou dans la dureté des fibres qui en composent le tissu, dans les diverses qualités du sang et des humeurs, dans l'abondance ou dans la disette des esprits; enfin, que sais-je? dans une certaine harmonie, dans une certaine sympathie, dans un certain unisson de nos organes avec certains objets, d'où ilrésulterait dans nos âmes diverses inclinations, divers penchants secrets pour un certain genre de beau plutôt que pour un autre.

C'est une manière de philosopher assez à la mode. Nous savons que, parmi ceux-là même qu'on appelle grands auteurs, il y a des esprits si enfoncés dans la matière qu'ils y veulent trouver la raison de tout. Esclaves de leurs sens, ils n'ont pas la force de s'élever plus haut, et quand ils ont fait l'anatomie d'un corps, ils croient avoir fait l'analyse de leur âme. Nous leur rendrons plus de justice. Nous ne prétendons pas même que cette manière de philosopher sur la diversité de nos inclinations naturelles soit absolument fausse en tout : on peut lui accorder, par exemple, que le tempérament du corps diversifie nos goûts par rapport aux biens du corps. Cela est dans l'ordre de la nature, mais ce n'est point là notre question.

Il s'agit de trouver la cause de nos divers goûts spirituels, de cet amour de préférence que nous sentons quelquefois naître avec la raison pour un certain genre de science, pour un certain genre de vertu; en un mot, pour ces genres de beau sublimes, et, pour ainsi dire, escarpés, où l'on ne peut atteindre que par des travaux pénibles qui coûtent

trop au corps pour les entreprendre sans y être déterminé par une force supérieure. A l'égard des biens sensibles, nous ne l'éprouvons que trop souvent; c'est le corps qui entraîne l'âme à leur poursuite; mais ici, au contraire, nous éprouvons que c'est l'âme qui entraîne le corps malgré lui dans des recherches dont il n'a que faire, et dont il sait bien la punir quand elle s'y applique avec trop d'ardeur: contrariété de penchants qui nous démontre à toutes les heures du jour la grossière illusion de ces philosophes qui vont chercher dans le corps la cause de la différence des esprits.

Abandonné des philosophes modernes, consultons les anciens. Platon, le seul que je sache qui soit entré là-dessus dans quelque détail, a, sur la cause de l'amour du beau dans nos cœurs, un système qui vous paraîtra sans doute bien paradoxe, et où je conviens même qu'il y a quelques erreurs, mais du moins donne-t-il une cause toute spirituelle à un effet tout spirituel.

Il suppose [1] que nos âmes, avant que d'être unies au corps, ont été admises par le Créateur à la contemplation du beau essentiel. C'est-à-dire que, dans une autre vie toute spirituelle qui aurait précédé notre naissance, nos âmes ont vu en lui-même ce beau exemplaire et universel qui contient, comme dans un tableau, tous les modèles des plus parfaits ouvrages de la nature, toutes les règles des sciences, toutes les lois de la vertu; que dans cette contemplation du beau universel les unes ont été plus frappées d'une certaine espèce de beau, les autres d'une autre; celle-ci, par exemple, du beau de la philosophie ou de la géométrie; celle-là, du beau politique ou économique; les unes, du beau de l'esprit et des arts; les autres, de celui du cœur et des vertus civiles; qu'ayant ainsi reçu de la cause universelle chacune son empreinte particu-

[1] Plat., *in Phædr. et alias passim.*

lière, elles ont été envoyées dans des corps où elles la conservent toujours comme la marque de l'ouvrier gravée sur son ouvrage; que l'esprit en a retenu l'idée; que le cœur en a conservé l'amour : l'une et l'autre, il est vrai, d'abord ensevelies dans les ténèbres de l'enfance comme dans un profond sommeil; mais qu'aussitôt que la raison vient à dissiper ces ténèbres, l'âme se réveille de son assoupissement, qu'elle demande le beau à tous les objets qui se présentent à elle, d'où il arrive, continue Platon, que si la réflexion lui en trace dans l'esprit quelques idées, ou si le spectacle de la nature lui en offre quelques images frappantes, son cœur à l'instant vole au-devant de lui avec rapidité, surtout au-devant de ce beau particulier qui l'avait autrefois le plus charmé dans le beau universel, et pour qui elle conserve toujours une prédilection déclarée par la réminiscence de son premier amour.

A cette peinture, quoique plus séante à un poëte qu'à un philosophe, on ne laisse pas de reconnaître, comme l'ont observé les Pères de l'Église, que Platon avait lu les livres des Hébreux, surtout Moïse et Salomon : Moïse, puisqu'il admet un Dieu créateur, et Salomon, puisqu'il admet une sagesse, un verbe, un beau éternel. Mais on voit en même temps qu'il a gâté la doctrine par ses idées particulières, peut-être pour cacher ses larcins. Quoi qu'il en soit, sa préexistence des âmes, sa réminiscence d'une autre vie, où l'on aurait vu le beau avant que de naître, et tout ce qui s'ensuit, sont des erreurs manifestes. Il faut donc chercher une réponse plus solide à la seconde question proposée.

Après avoir montré l'insuffisance des causes particulières, physiques ou morales, auxquelles on voudrait attribuer le phénomène que nous examinons, qu'est-ce qui nous empêche de recourir à la cause universelle? Posons d'abord un principe incontestable.

C'est l'auteur de la nature qui, en formant nos corps, y a répandu cette variété infinie de traits différents, qui fait une

des plus grandes beautés du monde sensible. Il fallait nous donner un moyen facile de nous distinguer les uns des autres. Ne peut-on pas dire, par la même raison, que Dieu, en créant nos âmes, y a voulu mettre une semblable diversité pour varier les agréments du monde intelligible, qui était certainement son principal dessein dans la construction de l'univers? C'est, Messieurs, la pensée que je propose à votre examen; mais il faut m'expliquer moi-même plus en détail.

Je considère le Créateur, dans la formation du monde spirituel, comme le distributeur des génies, des talents, des vertus; imprimant d'abord dans toutes les âmes qui sortent de ses mains l'amour du beau en général, pour les réunir toutes par la même inclination, et inspirant à chacune d'elles en particulier un amour de prédilection pour un certain genre de beau, pour les distinguer les unes des autres; à celles-ci, l'amour dominant de la vérité, qui fait les grands philosophes et les grands géomètres; à celles-là, l'amour de l'ordre, qui fait les grands rois, les bons magistrats, les citoyens fidèles; aux unes, l'amour des arts utiles, qui forme les artistes industrieux, les grands architectes, les sages capitaines, les habiles navigateurs; aux autres, l'amour des arts qui servent aux agréments de la vie, la peinture, la musique, la poésie même, dont il semble que l'unique but soit de plaire, mais que les bons esprits savent toujours rapporter à l'utilité publique, selon l'intention du Créateur; c'est-à-dire, en un mot, que de même qu'il y a un certain tempérament du corps qui, selon les lois de la nature, diversifie nos goûts par rapport aux biens du corps, il y a aussi un certain tempérament de l'âme qui, selon les vues de la Providence, diversifie nos goûts par rapport aux biens de l'esprit.

Au reste, Messieurs, ce n'est point là un paradoxe que j'avance. Rien de plus conforme aux idées les plus communes, et même si communes que l'on en a fait un proverbe : Heureuses, dit-on, les âmes bien nées : *gaudeant bene nati.*

Salomon se félicitait d'avoir été bien partagé dans la distribution des âmes : *puer autem eram ingeniosus, et sortitus sum animam bonam* [1]. C'est encore le sens de la maxime universellement reçue que, pour bien réussir dans une science, dans un art, dans un état ou dans un emploi, il faut y avoir été formé par les mains de la nature. Ainsi, à la vue de ces divers goûts spirituels qui caractérisent les hommes par rapport au beau, n'en cherchons point d'autre cause; disons sans crainte, avec le Sage, à la gloire du Créateur : C'est le père de la beauté, qui, selon les divers desseins de sa providence, a établi cette admirable diversité dans les esprits comme dans les corps : *speciei generator hæc omnia constituit* [2].

Mais enfin quel est le pouvoir de l'amour du beau sur le cœur humain? C'est la dernière question qui nous reste à examiner.

Si nous consultons l'ordre primitif de la nature, nous y verrons clairement que l'amour du bon, de l'agréable ou de l'utile doit être, dans notre cœur, subordonné à l'amour du beau, de l'honnête et du décent. Mais si, d'autre part, nous considérons la conduite ordinaire des hommes, nous aurons le regret de voir que, dans la plupart de leurs actions, ce qui doit être n'est pas. Depuis la corruption de notre origine, ce bel ordre est renversé; c'est le plaisir ou l'intérêt qui est devenu le ressort dominant du cœur humain. Nous en convenons avec douleur. Mais s'ensuit-il de là, comme le prétendent certains auteurs misanthropes, que l'amour du beau soit aujourd'hui tellement esclave de l'amour des biens sensibles, qu'il ait absolument perdu tout son pouvoir sur nos âmes? Non, sans doute; il est affaibli, mais il n'est point anéanti, et nous avons dans toutes les histoires des preuves manifestes que son pouvoir a non-seulement toujours subsisté dans le monde, qu'il y a même souvent éclaté par les

[1] Sap., 8, 19.
[2] Sap., 13, 3.

actes les plus héroïques, preuves de fait auxquelles je me borne.

Je les puise en trois sources : dans les premiers législateurs qui ont entrepris de policer les peuples; dans les premiers inventeurs des sciences et des arts, qui ont poli les mœurs par la culture de l'esprit; enfin, dans ces grandes âmes, qui, dans les occasions les plus délicates, ont sacrifié le plaisir et l'intérêt à l'honneur et à la vertu.

Nous mettons les premiers législateurs à la tête des amateurs du beau : c'est la place qui leur convient. Ils eurent pour le beau non-seulement de l'amour, mais du zèle pour le faire aimer aux peuples qu'ils entreprirent de policer : voyons avec quel succès.

Je devrais peut-être commencer par le plus ancien de tous : par ce divin législateur des Hébreux qui nous a tracé le plan de la plus belle république dont on eût jamais conçu l'idée : une république dans laquelle Dieu s'était fait lui-même, si j'ose parler ainsi, le premier magistrat; où il réglait, où il ordonnait tout; instituant des pontifes pour maintenir son peuple dans le vrai culte; lui envoyant des prophètes pour former ses mœurs; lui suscitant des généraux d'armée pour le défendre contre ses ennemis; établissant un conseil suprême pour être le dépositaire de ses ordonnances; des magistrats subalternes pour les faire exécuter en son nom, et un oracle perpétuel dans son sanctuaire pour les interpréter dans les cas douteux. Il me serait facile de prouver que c'est l'amour du beau souverain, ou plutôt que c'est le beau souverain lui-même qui a dicté à Moïse un si bel arrangement. Mais, parce qu'on me pourrait dire que l'amour du beau qui a inspiré ce grand prophète est d'un autre genre que celui dont il est ici question, je veux bien me restreindre aux législateurs de l'ordre naturel. Il n'est pas possible de les nommer tous. Je me borne à ceux qui ont donné à leurs républiques un caractère de beauté plus célèbre dans l'histoire.

Le premier qui se présente est celui des Spartiates, à qui les Hébreux[1] faisaient l'honneur de les reconnaître pour frères. Lycurgue, esprit fort et vigoureux, sévère, tempérant, désintéressé jusqu'à refuser une couronne qui lui aurait coûté une injustice, forma les Lacédémoniens sur ce modèle de vertu; justes, sobres, laborieux, patients, plus appliqués à bien faire qu'à bien dire; amateurs de la paix, mais toujours prêts à la guerre, dont les exercices étaient les jeux de leur enfance, et la seule étude permise par les lois; riches en commun, mais pauvres dans le particulier, où ils se contentaient du simple nécessaire, avec une propreté modeste et sans art; moins ambitieux de s'étendre que jaloux de se conserver; mais, du reste, ardents et âpres à soutenir leurs droits légitimes, préférant la mort la plus cruelle à une vie sans honneur. C'était une espèce de beau sombre qui passa du cœur de Lycurgue dans celui des Lacédémoniens, ou, comme parle Sénèque, un beau terrible[2]: *Speciosum ex horrido.*

Solon, d'un caractère plus doux, mais pour le moins aussi noble, sage sans austérité, ferme sans dureté, brave sans férocité, poli, agréable, orné des plus belles connaissances, dressa la république d'Athènes sur ce nouveau plan. Il y admit tous les beaux-arts que les Lacédémoniens avaient proscrits comme des occupations inutiles. Il porta même une loi qui donnait action contre les citoyens oisifs pour les obliger tous à faire valoir leurs talents. Il y ajouta la gymnastique pour donner au corps de la force et de l'adresse; les combats d'esprit pour élever les âmes par l'émulation; les exercices militaires pour armer la justice contre la violence. Tout lui réussit, et tandis qu'Athènes observa les lois de Solon, elle passa pour être, et fut effectivement la plus belle école d'esprit et de bon goût, de politesse et de

[1] Mach., 1, 12, 22.
[2] *Ep*, 41.

valeur qui fût dans l'univers. C'était un beau gracieux dont il imprima les traits dans tout le corps de sa nation.

Ne pourrait-on pas réunir ces deux caractères dans un même peuple? Il faudra plus d'un législateur pour en faire l'alliance. Romulus, né capitaine et politique, en forma le premier projet à Rome, en y établissant trois ordres : le roi, le sénat et le peuple; une police exacte au dedans par un conseil armé du glaive, et la sûreté au dehors par cette admirable discipline militaire qui contribua toujours plus que leurs armes à leurs conquêtes. Son successeur, Numa Pompilius, roi philosophe, y ajouta le respect pour la religion, comme le plus fort lien de la société par la vue d'un maître partout présent; lien nécessaire pour les unir par la conscience. Après l'expulsion des rois, Brutus et Publicola inspirèrent aux Romains un second principe d'union : l'amour de la patrie, qui fut si longtemps la ressource de l'État contre tous les revers de la fortune. L'amour de la patrie était la première leçon que les enfants recevaient de leurs pères; on la fortifiait par mille exemples domestiques; et enfin, pour les fixer dans cet amour, on dressa les fameuses lois des Douze Tables, qui achevèrent de leur imprimer dans l'âme ces nobles sentiments d'équité naturelle, de constance et de modération, qui en devaient faire un jour les maîtres du monde. C'était un beau majestueux qui joignait la force de Lacédémone aux grâces d'Athènes, mais en grand, comme il convenait à un peuple destiné par la Providence à la monarchie universelle.

Que l'on passe ainsi en revue toutes les nations policées qui ont brillé autrefois, ou qui brillent encore dans le monde; on y trouvera dans la forme de leur gouvernement l'image de quelque espèce de beau, dont l'amour les a rassemblées en un corps politique. Il faut pourtant convenir que l'intérêt de la sûreté commune est aussi entré pour beaucoup dans le dessein de leur première association. Mais voici un autre genre de beau, dont l'amour est plus pur : c'est

celui qui anima les premiers inventeurs des sciences et des arts; je veux dire l'amour de la vérité.

Combien d'obstacles ne fallut-il pas surmonter pour la découvrir au travers des épaisses ténèbres qui l'enveloppaient dans ces premiers temps! et quand on l'a eu découverte, combien de peines pour s'en assurer la possession par le titre d'une science incontestable! Faisons voir, par les difficultés du projet, la force de l'amour du beau qui en a triomphé.

Pour établir une science incontestable dans un temps où il n'y en avait encore aucune qui pût servir de modèle, que fallait-il? quelle règle suivre? quel objet prendre? et après en avoir choisi un, le moyen d'y répandre assez de lumière pour dissiper tous nos doutes par une évidence absolument irrésistible? Entrons dans le détail.

Nous avons des idées de deux sortes; des idées pures et abstraites qui sont les seules capables d'évidence; et des idées sensibles qui n'en peuvent avoir que des lueurs assez souvent trompeuses. Il fallait donc se résoudre d'abord à récuser le témoignage des sens : ce qui était déjà un grand effort de raison.

Parmi nos idées pures, il y en a de si contraires aux passions des hommes, celles, par exemple, de la religion et de la morale, que l'on ne peut guère espérer de les y rendre assez attentifs pour en reconnaître pleinement toute l'évidence; on disputera éternellement sur les vérités qui mortifient notre amour-propre. Il fallait donc, pour établir une science absolument incontestable, choisir une matière qui fût moins sujette à la contradiction : il fallait présenter aux hommes des idées pures, mais dont ils n'eussent aucun intérêt de rejeter la lumière quand elle viendrait à paraître, et auxquelles, au contraire, ils en eussent un très-pressant de s'appliquer. On prit celles des nombres et celles des figures géométriques : celles des nombres dont on a un besoin continuel dans le commerce de la vie, et celles des figures

géométriques dont la connaissance est si nécessaire dans la pratique des arts.

Le choix ne pouvait tomber sur des objets plus proportionnés à notre intelligence; mais à peine commença-t-on à les méditer, que l'on découvrit qu'à l'exception des premières vérités de l'arithmétique et de la géométrie, qui sont évidentes par elles-mêmes, toutes les autres paraissaient dans un lointain trop sombre pour les admettre sans preuves. Je ne dis pas sans probabilités, qui ne manquent jamais dans les matières les plus douteuses : je dis, sans des preuves démonstratives, capables non-seulement de convaincre l'esprit, mais de forcer la conviction. Il fallait donc enfin trouver une méthode infaillible pour porter la lumière jusque-là : il fallait ne prendre pour principes que les notions communes du bon sens, les idées primitives des nombres, des lignes, des figures; suivre l'ordre naturel des matières, en commençant par les plus simples avant que de passer aux plus composées; définir tous ses termes pour éviter les surprises de l'équivoque si fatale aux sciences; distinguer chaque chose par sa propriété différentielle; parler toujours proprement, laissant aux orateurs les discours figurés, les images sensibles aux poëtes, les expressions vagues aux philosophes, pour procéder sans détour des premiers principes naturellement connus à leurs premières conséquences, de ces premières conséquences à leurs conclusions immédiates, et de celles-ci encore à d'autres à l'infini, par un enchaînement de vérités non interrompu : c'est la méthode qu'on appelle géométrique.

La méthode était d'autant plus admirable qu'elle est toute naturelle; mais à mesure que l'on s'éloignait des premiers principes, on s'aperçut qu'il fallait encore plus de courage pour la suivre constamment que de génie pour la trouver. Sa marche est lente, et dès l'entrée de la carrière nous voudrions déjà être au but; ses règles sont scrupuleuses, et dans les sciences, comme dans les mœurs, nous ne haïssons

rien tant que le scrupule : elles sont abstraites, et nous aimons le sensible; surtout elles nous demandent une attention soutenue; et notre cœur, naturellement volage, ne se plaît, si j'ose ainsi dire, qu'à papillonner d'objet en objet sans rien approfondir. Un bel esprit du dernier siècle disait qu'il faut aimer furieusement la vérité pour l'acheter à ce prix-là. Quelle a donc été la force de cet amour dans les premiers géomètres, pour les soutenir dans la recherche de la vérité par une voie si épineuse; et après en avoir fait la découverte, pour nous la transmettre par des ouvrages qui nous épargnent presque toutes les peines qu'elle leur a coûtées?

On dressa autrefois des autels à des héros moins utiles au monde. Faisons du moins la justice à ces premiers amateurs du beau mathématique, de leur ériger dans notre mémoire un monument de reconnaissance pour tant de belles découvertes dont nous profitons : le dénombrement n'en sera pas long, parce que le nombre des esprits supérieurs n'est jamais fort grand.

Thalès fut le premier qui eut le courage de suivre la méthode rigoureuse des géomètres sur les propriétés fondamentales des lignes, des angles et des figures. Pythagore l'appliqua aux nombres, inventa la doctrine des proportions, et démontra les plus beaux théorèmes de la mesure des surfaces. Aristée entama celle des solides; mais ce n'étaient encore là que des membres épars. Euclide en découvrit les jointures, et conçut le dessein d'en former un corps bien lié qui pût servir de clef universelle à toutes les parties des mathématiques. Archimède porta ses vues plus loin que tous ses prédécesseurs : il tenta le problème de la quadrature du cercle, et trouva effectivement celle de la parabole. Il mesura le premier la surface de la sphère, la plus belle découverte, ou du moins la plus utile qui ait été faite en géométrie depuis sa naissance. Il inventa la doctrine des centres de gravité, celle des corps qui nagent sur des fluides, la vis admirable qui porte encore son nom, et tant d'autres

machines surprenantes qui le rendirent si formidable aux Romains pendant le siége de Syracuse. Diophante d'Alexandrie jeta les premiers fondements de l'algèbre. L'amour du beau mathématique fit prendre à Hipparque un vol encore plus élevé : il porta la géométrie jusque dans le ciel ; Eudoxe en dressa la première carte ; et le fameux Eratosthènes tira des astres la première mesure de la terre qui ait été prise mathématiquement.

Après avoir fait justice aux anciens, faisons-la aussi aux modernes. Depuis quelques siècles, combien l'amour du beau mathématique n'a-t-il point produit de nouvelles découvertes ? L'ingénieux Copernic a trouvé un nouveau système pour dissiper les ténèbres de l'ancienne astronomie ; Galilée, un nouveau ciel et de nouveaux astres pour en étendre la connaissance ; Képler, de nouvelles règles pour en calculer les mouvements ; Descartes, une géométrie et une algèbre nouvelles pour faciliter la solution des problèmes ; Cavalerius et Wallis, la nouvelle science de l'infini, que les anciens n'avaient fait qu'entrevoir de loin. Les deux Cassini ont entrepris, avec succès, de surpasser tous les astronomes de l'antiquité. Le père l'emporte infiniment sur Hipparque dans ses tables astronomiques, et le fils sur Eratosthènes dans sa mesure de la terre. Enfin, dans la mécanique, le célèbre Huygens a été, par ses nouvelles inventions, l'Archimède de son siècle. En un mot, il n'y a point d'académie en Europe où l'amour du beau mathématique n'ait donné de nos jours quelques nouveaux conquérants au pays de la vérité.

Il est vrai, Messieurs, que ce ne sont point là des modèles à proposer à tout le monde : l'amour du beau moral nous en va fournir de plus généraux. Encore un moment d'attention.

Rien ne démontre plus sensiblement le pouvoir de l'amour du beau moral sur le cœur humain, que de l'y voir subsister malgré tous les ennemis qui l'attaquent au dedans et au

dehors. Au dedans, toutes les passions lui font la guerre : l'amour du plaisir veut détruire jusqu'à l'idée de l'honnête; et l'ambition lui substitue sans cesse mille fantômes d'honneur pour la détruire encore plus radicalement. Au dehors, nous n'entendons que maximes qui nous prêchent l'utile et l'agréable, comme les seuls objets dignes de nous plaire; et nous ne voyons presque partout que des mœurs conformes à cette basse morale. Autrefois, l'idolâtrie alla même plus loin : elle consacra les vices dans ses dieux pour s'y abandonner sans scrupule; efforts impuissants : la nature, plus forte que le vice même adoré, n'a jamais pu permettre ni qu'on l'estimât dans soi-même, ni qu'on l'aimât dans les autres.

C'est la preuve générale du pouvoir naturel de l'amour du beau moral sur le cœur humain. Donnons-en de particulières. Je vous en ai promis des exemples fameux dans l'histoire. Il n'y a presque point de nation qui ne m'en fournisse; mais il y en a surtout une qui mérite d'avoir ici une place distinguée, parce que l'amour du beau en tout genre de beauté morale me paraît y avoir subsisté plus longtemps, et avec plus d'éclat que partout ailleurs : je parle des anciens Romains. On admire la grandeur de leur empire; celle de leurs sentiments était encore au-dessus.

Je commence par l'amour du beau moral essentiel, qui est l'honnête et le décent. Toute l'histoire nous atteste que, dans les premiers temps de la république, c'était là pour ainsi dire l'âme du corps de la nation. Car, quel autre amour aurait pu leur inspirer des lois si sublimes? La pensée, par exemple, d'établir dans le ministère des autels un ordre de vierges, comme les plus propres pour leur attirer les faveurs du ciel par leur innocence; de mettre le travail et la pauvreté au nombre des vertus, comme les instruments les plus efficaces de la pureté des mœurs; de garder leur parole inviolablement, même aux dépens de leur vie, même à des ennemis perfides, comme étant plus raisonnable qu'une

partie du genre humain périsse, que de rompre par des perfidies réciproques le lien de la société générale, qui est la bonne foi; de poser, pour fondement de leur politique, cet esprit de modération et d'équité qui attira tant de peuples, et même le peuple saint[1] dans leur alliance; d'imposer à tous leurs magistrats cette belle règle de justice qui sauva la vie à saint Paul[2], de ne jamais condamner personne sans l'entendre; enfin, pour abréger, de construire un temple à l'honneur, mais où l'on ne pouvait entrer que par le temple de la vertu.

C'étaient les grandes maximes que l'amour de l'honnête avait inspirées aux anciens Romains. Maximes de vertu dont ils étaient si profondément persuadés, que, Fabricius ayant ouï dire à Cynéas, ambassadeur de Pyrrhus, qu'il y avait en Grèce un philosophe qui voulait que le plaisir fût le motif général de toutes les actions des hommes, il regarda cette opinion comme un monstre dans la morale : *Cum Cyneam narrantem audisset Atheniensem quemdam*[3], *clarum sapientia, suadere, ne quid aliud homines, quam voluptatis causa, facere vellent, pro monstro eam vocem accepit.*

L'amour du beau moral naturel, c'est-à-dire l'humanité générale, et l'amitié que prescrit la loi du sang, n'avait pas moins de pouvoir sur le cœur des Romains. Cicéron remarque, dans ses Offices, qu'ils appelaient les peuples avec qui ils étaient en guerre, non pas ennemis, mais seulement étrangers, pour tempérer, dit-il, l'horreur de la chose par la douceur de l'expression : *Lenitate verbi tristitiam rei mitigante*[4]. Les lois des Douze Tables défendaient expressément de commencer aucune guerre, sans avoir auparavant demandé satisfaction de l'injure reçue ; après même en avoir été refusé, défense encore de commettre

[1] I. Machab, 8, 1.
[2] Act., 25, 16.
[3] Val. Max., l. IV, n. 6.
[4] *Offic.*, l. I, c. 12.

aucune hostilité sans une déclaration solennelle de guerre; après même la déclaration, défense à tout citoyen, qui n'avait point fait le serment militaire, de combattre les ennemis. Et après la victoire, comment les lois romaines voulaient-elles que l'on traitât les vaincus? souvent en citoyens, toujours en hommes. Les généraux vainqueurs devenaient à Rome les patrons des peuples vaincus, dont ils prenaient même quelquefois le nom pour s'en déclarer publiquement les protecteurs.

Or, si la loi de l'humanité générale avait tant de pouvoir sur les Romains, combien plus celle du sang qui parle toujours bien plus haut! Vous en jugerez par un exemple choisi entre mille autres.

Le brave Coriolan, qui avait sauvé sa patrie dans la guerre des Volsques, exilé par l'ingratitude de ses citoyens, s'abandonne à son ressentiment: il marche à Rome à la tête de ces mêmes peuples, bat les Romains, poursuit sa victoire, assiége la ville; il est tout près de la prendre et de l'abandonner au pillage. Les Romains, au désespoir, lui envoient ses amis pour calmer sa colère : point d'audience. On lui envoie des ambassadeurs : point de grâce à espérer. On lui envoie les prêtres et les pontifes : « Les dieux de Rome ne sont plus les miens. » Qui pourra donc fléchir ce cœur indomptable? On lui envoie sa mère, l'illustre Véturie. Après l'avoir écoutée : Ma mère, lui dit-il, vous me demandez ma mort: elle est inévitable, si j'offense mon armée en vous accordant la paix; mais vous m'avez donné la vie, allez dire aux Romains qu'ils vous doivent leur salut. Sa prédiction fut accomplie : il mourut content de n'avoir pu être désarmé que par la loi de la nature.

Il ne faut pas oublier l'amour du beau civil et politique : c'est ainsi que nous pouvons appeler l'amour de la patrie. On sait qu'il était tout-puissant sur le cœur des Romains. De là, dans tous les ordres de la république cette attention, et ce concert admirable pour soutenir ce qu'ils appelaient

la majesté de l'empire, l'autorité du sénat et la liberté du peuple. Mais surtout de là, dans les périls de l'État, cette grandeur d'âme à se remettre incontinent toutes leurs injures personnelles, pour ne songer tous ensemble qu'au salut de la patrie. Nous en avons dans leur histoire une foule d'exemples. Un seul me suffira.

Le généreux Camille, exilé, comme Coriolan, par la faction des ennemis de sa gloire, s'en ressentit d'abord comme lui, par faiblesse ou par honneur. Mais du fond de son exil il voit sa patrie en danger : il ne s'en ressentit plus. Les Gaulois, profitant de sa disgrâce, avaient battu les Romains, mis leur armée en déroute, pris Rome d'assaut, égorgé le sénat, brûlé la ville, assiégé le Capitole, qui était déjà lui-même prêt à se rendre par un traité honteux. Où est Camille? disait-on. Vous l'allez voir. Il vole à Rome avec un petit nombre d'amis et d'alliés rassemblés à la hâte. Créé dictateur, il casse le traité, tombe sur les Gaulois, les chasse de Rome et de toute l'Italie. Ce n'est pas tout : après avoir triomphé des ennemis de l'État, il pardonne aux siens, rebâtit la ville, rétablit la république dans son premier lustre; en un mot, il ne se venge des injures qu'il en avait reçues que par des témoignages éclatants d'un amour à l'épreuve de l'ingratitude.

Je ne m'étendrai pas davantage sur la force qu'avait à Rome l'amour du beau civil et politique. Les Romains sont assez connus de ce côté-là : bons citoyens, grands hommes d'État. Je finis par le pouvoir qu'avait sur eux l'amour du beau moral personnel, qui fait l'honnête homme, l'homme vertueux et décent. Il faut encore ici nous borner à un seul exemple, mais qui renfermera tout ce que le génie romain a jamais produit de plus élevé.

Le grand Scipion, né avec tous les avantages de la naissance, de l'esprit, du cœur et du corps, fut épris, dès sa jeunesse, de l'amour du beau dans les mœurs. Sa maxime fut d'abord que la première victoire de l'homme devait être

celle de lui-même[1] : *Vince animum;* c'était son mot, et nous en allons voir les effets.

Vainqueur en Espagne des Carthaginois, on lui amène une jeune prisonnière qui était fiancée à un seigneur du pays. Déjà maître de lui-même à l'âge de vingt-quatre ans, il refuse de la voir, de peur, dit Florus, de blesser sa pudeur par un seul regard[2] : *Ne quid de virginitatis flore vel oculis delibasse videretur.* Il est vrai qu'il en reçut la rançon; mais ce ne fut que pour augmenter sa dot, et pour la rendre plus chère à son époux par ce nouvel agrément. Les peuples d'Espagne, charmés de sa vertu, lui donnent publiquement le titre de roi. Il le rejette[3], content, leur dit-il, de le porter dans vos cœurs, si vous m'en jugez digne. Vainqueur d'Annibal en Afrique, il prend Carthage. Il en envoie tous les trésors à Rome, sans se rien réserver de sa conquête que le nom d'Africain[4] : *Nihil ex ea, nisi cognomen referens.* Vainqueur d'Antiochus en Asie, où, après deux consulats et un triomphe, il avait bien voulu servir sous son jeune frère, en qualité de lieutenant général, même intégrité, même désintéressement. Il se contenta de lui avoir conquis le nom d'Asiatique, avec l'honneur du triomphe. Tant de gloire ne pouvait manquer de lui susciter des ennemis, et par conséquent des accusateurs[5]. Il était inattaquable du côté de l'intérêt. On l'accusa d'ambition : que dans la guerre d'Antiochus il s'était comporté en dictateur plutôt qu'en lieutenant du consul; que lui seul avait réglé avec le roi vaincu les conditions de la paix; qu'il semblait n'avoir entrepris cette expédition que pour montrer à la troisième partie du monde ce qu'il avait déjà persuadé aux deux autres, qu'il était l'unique chef de l'empire romain; qu'il avait

[1] Tit. Liv., *De bell. Pun.*, l. X.
[2] Fl., l. II, c. 6.
[3] Tit. Liv., *De bell. Pun.*, 2, liv. VII.
[4] Val. Max., l. III, c. 7.
[5] Tit. Liv., l. XXXVIII.

même disposé en maître des trésors de l'Asie, ou du moins connivé à la dissipation que son frère en avait faite. Deux tribuns factieux le citent à comparaître devant le peuple, pour répondre en forme sur tous ces articles. Scipion savait gagner des batailles, mais il ne savait pas faire le personnage d'accusé : *Major animus erat, quam ut reus esse sciret*[1]. Il comparut néanmoins au jour marqué. Il monte sur la tribune aux harangues : Tribuns, dit-il, vous m'accusez ! Romains, écoutez ma défense. A tel jour qu'aujourd'hui, je vainquis Annibal et je vous rendis maîtres de Carthage. Les dieux vous ont accordé, sous mes auspices, plusieurs autres belles journées. Allons tous au Capitole pour en rendre de solennelles actions de grâces, et priez-les, avec moi, de vous donner beaucoup de princes qui vous servent avec autant de fidélité que moi. Sa défense, qui était toute romaine, plut aux Romains : tous les ordres de l'État le suivirent au Capitole. Amis, ennemis, les tribuns mêmes se voyant abandonnés, furent obligés d'accompagner son triomphe. Mais ce ne fut point encore là le plus beau triomphe de sa vie. Maître du sénat et du peuple, maître des armées, il pouvait aisément opprimer par la force les ennemis de sa gloire. Non. « Je leur ai montré ce que je puis, faisons ce que je dois. » La guerre civile était inévitable si, après un tel éclat, il fût demeuré à Rome. Il se retire dès le jour même à sa maison de campagne pour sauver sa patrie, une seconde fois, par une retraite plus belle que toutes ses victoires.

En est-ce assez, Messieurs, pour démontrer le pouvoir que l'amour de l'ordre ou du beau moral a toujours conservé dans le monde malgré la corruption générale? Je n'ai tiré mes exemples que des nations les plus fameuses par leur politesse. Je vous en aurais pu montrer jusque dans le sein de la barbarie, et vous savez qu'Alexandre[2] en trouva

[1] Tit. Liv., l. XXXVIII.
[2] Quint. Curt., l. VII.

parmi les Scythes mêmes : l'amour de l'ordre est un feu allumé dans nos cœurs par un souffle divin; nulle autre force ne le pourra jamais éteindre. En vain les hommes soulèvent contre lui les passions les plus violentes, il en restera toujours quelques étincelles au fond de leur âme; et souvent il ne faudra qu'une étincelle pour le rallumer tout à coup avec éclat, du moins par des actes passagers de vertus héroïques, semblables à ces flammes subites qui sortent par intervalle des cendres d'un embrasement mal éteint. C'est une barrière que la Providence a opposée dans tous les siècles aux progrès de la corruption. Dieu a laissé les peuples s'égarer dans leurs voies par un effet de sa justice. Mais, par un effet de sa bonté, il a su mettre des bornes à leurs égarements; c'est lui-même qui nous en assure. Il a inspiré des législateurs pour leur donner des lois qui les retinssent dans l'ordre par l'amour naturel de la justice et de la société : *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt* [1]. Il a éclairé des sages pour les instruire, en réveillant dans leurs cœurs l'amour de la sagesse, de la science et de la vertu : *Ego habito in consilio, et eruditis intersum cogitationibus.* Et parce que les lois sans les mœurs, parce que les instructions sans les exemples sont des digues trop faibles contre le torrent des vices, il a suscité parmi eux des âmes généreuses pour en arrêter le cours par des traits de modération, d'équité, de prudence, de force et de courage si frappants, qu'ils ne pouvaient s'empêcher d'y reconnaître quelque chose de divin : *Meum est consilium, et æquitas, mea est prudentia, mea est fortitudo.* Socrate attribuait à une impression intime de la Divinité sur son cœur l'amour qui le portait à la sagesse. Les Romains attribuaient au même principe les vertus du grand Scipion. Sénèque le philosophe en a même fait une maxime générale dans ce fameux passage : *Miraris homines ad Deos ire?*

[1] Prov., c. 8.

Deus ad homines venit. Imo, quod propius est, in homines venit. Nulla sine Deo bona mens est[1]. Et à quelle autre cause pourrions-nous attribuer les victoires que les païens mêmes ont quelquefois remportées sur la nature, quand ils ont voulu écouter la raison? Malgré la distance des lieux et des temps, nous sommes encore frappés de ces grands exemples de vertu, quand nous les lisons dans l'histoire : nous en sommes touchés souvent jusqu'aux larmes : les grandes âmes par sympathie, les âmes les plus communes par émulation; que dis-je? les plus vicieuses mêmes, par un reste de raison qui leur fait toujours estimer la vertu, qu'elles abandonnent, plus que le vice qu'elles suivent. C'est ma dernière preuve du pouvoir naturel de l'amour du beau moral sur le cœur humain, qui était ma principale proposition.

[1] *Ep.* 73.

TAYLOR INST. OXFORD

DISCOURS.

SUR L'AME.

MESSIEURS,

N'est-il pas étrange que l'homme qui s'aime tant, aime si peu à se connaître? ou plutôt, s'il aime si peu à se connaître, ne serait-ce point parce qu'il s'aime tant? Mais encore, puisqu'il a pour lui-même un amour si tendre, pourquoi ne peut-il se résoudre à vivre dans la solitude pour jouir de lui-même plus à son aise? On s'aime quelquefois jusqu'à l'adoration, et à peine se trouve-t-on seul vis-à-vis de son idole, que l'on ne songe qu'à lui échapper. C'est là effectivement, disait le plus sensé de nos poëtes, la source fatale de toutes les occupations tumultueuses des hommes :

> Que crois-tu qu'Alexandre, en ravageant la terre,
> Cherche parmi l'horreur, le tumulte et la guerre?
> Possédé d'un ennui qu'il ne saurait dompter,
> Il craint d'être à soi-même, et cherche à s'éviter [1].

Ce n'est pas seulement la maladie des rois, c'est un mal épidémique, et, en ce point, nous ne voyons partout que des Alexandres. Ils craignent sans doute que s'ils venaient à se mieux connaître, ils ne s'en estimassent beaucoup moins, et, par conséquent, qu'ils ne s'en aimassent moins dans la même proportion. Je ne veux pas leur dire que le malheur ne serait pas fort grand ni pour eux ni pour les autres. Mais s'il n'y a que cette appréhension qui les empêche de rentrer en eux-mêmes pour se connaître à fond, je prétends leur faire voir que plus ils se connaîtront de cette sorte, plus ils

[1] BOILEAU, Ép. à....

s'estimeront, et que s'ils ne s'en aiment pas plus, ils s'aimeront beaucoup mieux, plus utilement pour eux-mêmes, et plus agréablement pour tout le monde.

C'est, Messieurs, la matière de ce discours, dans lequel je me propose d'examiner avec vous les merveilles de notre âme. Tous les siècles où il y a eu des esprits attentifs en ont été frappés jusqu'à une espèce d'extase. Platon et toute son académie, chez les Grecs; Cicéron et Sénèque, chez les Romains, nous la représentent comme une image de la Divinité. Vous savez que le grand législateur du peuple de Dieu nous en donne précisément la même idée dans l'histoire de la création du monde. Mais qu'avons-nous besoin d'attestations étrangères pour nous en convaincre? Notre âme nous est trop présente pour que des merveilles dont nous sommes les spectateurs continuels puissent longtemps se dérober à notre attention. Il s'agit de les développer.

Pour nous borner, dans un sujet si vaste, il nous suffira de considérer les deux principales :

1°. Les merveilles de notre âme dans ce qu'elle découvre en elle-même du premier coup d'œil, comme le fond de sa nature.

2°. Les merveilles de notre âme dans ce qu'elle découvre comme hors d'elle-même, ou dans les idées qui lui représentent les objets extérieurs comme dans leurs images naturelles.

C'est-à-dire, Messieurs, que j'entreprends de vous mener dans le monde intelligible. Ma proposition effraiera peut-être certaines âmes timides et paresseuses, qui pourront croire que je vais les embarquer dans un pays lointain. Mais pour les ramener, je leur déclare que je ne les ferai point sortir d'elles-mêmes; c'est là, au contraire, que je les rappellerai sans cesse, pour confronter mes paroles avec le témoignage de leur propre conscience. En est-ce assez pour obtenir une audience favorable?

Oublions, pour un moment, que nous avons un corps;

c'est le moyen le plus sûr pour bien connaître notre âme. Quel est donc le premier objet que nous apercevons dans notre esprit ainsi concentré dans lui-même? c'est assurément notre pensée, ou, si l'on veut, un être qui pense, qui pense à lui-même actuellement, parce qu'il l'a ainsi voulu, et qui peut, quand il lui plaira, penser à toute autre chose. Mais où nous conduira une réflexion si commune?

C'est par la raison même qu'elle est si commune que nous la prenons pour principe, et nous n'aurons pas besoin d'une philosophie plus profonde pour découvrir dans notre âme des merveilles infiniment supérieures à tout ce que le monde visible nous étale de plus brillant; que c'est une substance une et simple; qu'elle est active et d'une action si prompte que nul mouvement corporel ne la peut égaler; enfin, que dans le même temps indivisible, elle se trouve dans tous les lieux où elle veut être. Parcourons, en peu de mots, ces trois sublimes caractères qui déjà nous montrent, dans le fond de notre âme, une image sensible de la Divinité.

Que notre âme soit une et simple de sa nature, c'est-à-dire une substance essentiellement indivisible, nous ne croyons pas que personne en ait jamais douté sérieusement. Mais, en tout cas, c'est à l'âme elle-même que j'en appelle; je dis à une âme attentive à ses connaissances actuelles, à ses volontés ou à ses désirs, à ses sensations agréables ou désagréables. Dans l'état où je la suppose, peut-elle douter un moment que la substance qui connaît en elle ne soit la même qui veut et qui désire; que la substance qui veut ou qui désire, ne soit la même qui sent le plaisir ou la douleur; en un mot, que la substance qui aime le plaisir comme un bien, ne soit la même qui hait la douleur comme un mal? Disons plus; n'est-il pas évident que c'est l'unité ou la simplicité de son être qui lui rend témoignage de sa supériorité sur le corps qu'elle anime? Car de là, prenons-y garde, cette immense capacité que nous sentons dans notre âme de recevoir, non pas successivement comme le corps, mais tout

à la fois, tant de modifications différentes, souvent même de contraires; de les recevoir, dis-je, non pas comme le corps, les unes dans une partie de sa substance, les autres dans une autre, mais toutes réunies indivisiblement dans elle-même tout entière, sans mélange et sans confusion. Je vois de la lumière; j'entends du bruit; je sens la chaleur du feu; j'aperçois la figure de cette table; je distingue tous les assistants, chacun par son air particulier, l'un sérieux, l'autre riant, celui-ci attentif, celui-là distrait. Mais, en distinguant ici tant d'objets différents, je ne puis me distinguer de moi-même qui les distingue, et je ne crains pas non plus, Messieurs, que vous vous distinguiez de vous-mêmes, qui les distinguez encore mieux que moi. Malgré cette multitude infinie d'impressions différentes que nous distinguons actuellement dans notre âme, nous sentons bien qu'elle demeure toujours une et simple, et quiconque oserait nier de la sienne ce que nous affirmons de la nôtre, serait assurément une âme double, qui démentirait sa propre conscience.

L'activité de notre âme, qui est une autre preuve sensible de sa simplicité, n'est pas moins admirable. Est-il sur la terre, est-il dans le ciel même un mouvement qui la puisse égaler? Celui de la lumière est le plus rapide que nous connaissions dans la nature. Les nouveaux astronomes lui font parcourir 160 millions de lieues en six ou sept minutes, c'est-à-dire environ 4 millions de lieues par seconde. Quelle rapidité! Le grand Cassini, avec tous les anciens, la croit encore plus prompte. Il soutient que la propagation de la lumière est instantanée, c'est-à-dire qu'elle se fait en un instant physique. Mais, quelque rapidité que nous lui donnions, sera-t-elle jamais comparable à celle de la pensée? Je veux m'élever jusqu'au ciel de Saturne, à 300 millions de lieues de la terre; m'y voilà. Je veux monter plus haut, jusqu'au ciel des étoiles fixes, dont on compte la distance à la terre, non plus par des millions de lieues, mais par des

millions de millions; j'y suis rendu. Je veux parcourir les douze fameuses constellations qui composent le zodiaque; le soleil ne les parcourt qu'en douze mois; je les ai toutes parcourues en moins de temps qu'il n'a fallu pour en prononcer le nom.

Mais enfin, n'êtes-vous pas fatigué d'une course si longue et si rapide? Comment le serais-je? rien ne m'a résisté en chemin, ou plutôt, je me suis trouvé à mon terme sans avoir eu besoin de passer par le milieu; je n'ai eu qu'à vouloir et je me suis vu dans les cieux sans quitter la terre. La simplicité de notre âme est donc une espèce d'immensité qui la rend présente en même temps, et au terme d'où elle part, et au terme où elle veut arriver. C'est ce que chacun de nous reconnaît mille fois le jour par son expérience. Voici une preuve qui ne sera peut-être que pour les philosophes.

A qui appartiennent toutes ces beautés qui forment la décoration de l'univers? cette lumière brillante que je vois dans le soleil et dans les astres? ces couleurs si agréables que je vois sur la terre, dans nos prés, dans nos jardins, dans nos campagnes? Les attribuerons-nous aux corps qui en paraissent revêtus, ou à notre âme qui les voit? Je réponds à cette question par une autre. De quoi les corps sont-ils capables? de figures et de mouvements, de s'arrêter tout court ou de reculer en arrière à la rencontre les uns des autres, de frapper nos organes et d'y causer des ébranlements. Mais rentrons dans nous-mêmes. Est-ce là proprement ce que nous entendons par la lumière ou par les couleurs? Tout le monde philosophique sait aujourd'hui qu'elles ne sont ni des figures ni des mouvements, ni, comme on parlait autrefois, des qualités répandues sur la surface des corps, comme une tapisserie sur la muraille. Il est vrai que nous les y rapportons par un instinct presque irrésistible; mais il n'est pas moins vrai que la raison, attentive à l'idée du corps, nous démontre qu'elles ne sont réellement ni ne peuvent être que des sensations de notre âme, instituées par

la nature pour nous faire distinguer les objets visibles par les différentes impressions que nous recevons à leur présence; pensée si naturelle, qu'il est surprenant qu'il ait fallu attendre l'analyse du grand Descartes pour nous en convaincre pleinement. Je crois néanmoins que les anciens philosophes nous en ont donné la première ouverture, quand ils ont dit que la lumière et les couleurs formellement prises ne peuvent être des qualités matérielles.

Or, de là, Messieurs, quel changement de scène dans l'univers! Voilà donc notre âme transportée, pour ainsi dire, non-seulement par son intelligence, mais par ses sensations mêmes dans tous les objets que nous voyons dans le ciel et sur la terre. Elle voit sa propre substance partout où elle voit de la lumière et des couleurs : et ce monde visible, à qui nous prêtions tant de beautés, n'est qu'un vaste édifice partagé en divers appartements, dont les murs seuls appartiennent à la matière, mais dont la teinture, qui en fait le plus bel ornement, nous appartient en propre; c'est-à-dire à notre âme, qui, en contemplant cette riche décoration du monde, est elle-même et la spectatrice et le spectacle qu'elle admire sans le savoir.

Je conclus ce premier article : une simplicité de substance qui va jusqu'à l'unité indivisible; une activité d'opération que la rapidité des corps célestes ne peut égaler; une espèce d'immensité d'être qui la rend présente en même temps partout où il lui plaît. C'est ce que notre âme découvre en elle-même du premier coup d'œil. Que lui découvrira un second regard?

Une merveille encore plus digne de son admiration; cette lumière intérieure, que nous ne pouvons mieux définir que par ces belles paroles de Salomon : *un soleil d'intelligence,* qui éclaire notre esprit pour le conduire dans la recherche de la vérité; un soleil de justice qui luit à notre cœur, pour le diriger dans tous ses mouvements : je veux dire ce trésor inépuisable d'idées lumineuses qui nous rendent capables de science et de vertu : en un mot, la raison.

Je souhaiterais, Messieurs, que la matière des idées où nous allons entrer fût aussi agréable qu'elle est importante : si importante, dit le plus grand philosophe de l'antiquité chrétienne, saint Augustin [1], que sans cette connaissance il n'est pas possible de rien savoir parfaitement. *In quibus tanta vis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit.* Mais son importance même sera peut-être un désagrément pour un certain peuple d'esprits qui ne sont pas fort curieux de la beauté de leur âme; il faut donc ici me résoudre à courir le risque de les ennuyer un peu en leur promettant néanmoins de ménager leur délicatesse autant que mon sujet me le permettra.

Ainsi, d'abord, je laisse aux disputes des philosophes la question épineuse de l'origine des idées. Je me borne au certain, à leur existence dans tous les esprits, et à leurs propriétés les plus manifestes, surtout à celles où la grandeur de notre âme paraît plus sensiblement; et, pour ne rien dire qui ne soit à la portée la plus commune, je me restreindrai encore à nos idées les plus simples; à celles des lignes et des figures de la géométrie la plus triviale; et enfin à celles de l'ordre et de la justice, qui, par leur influence dans les mœurs, nous doivent être les plus familières.

Je sais, Messieurs, que l'existence des idées dans tous les esprits, sans exception, dans celui même des enfants, paraît un grand paradoxe à bien des personnes. On croit volontiers, sans autre examen, que notre âme, quoiqu'essentiellement raisonnable, vient au monde sans raison, plongée dans les ténèbres d'une ignorance totale. Mais ne pensera-t-on jamais qu'il y a une lumière véritable qui luit dans ces ténèbres de notre enfance? Les plus illustres philosophes de l'antiquité profane et chrétienne en ont été convaincus. Platon y est formel en mille endroits de ses ouvrages; et saint Augustin, après lui, soutient que nous apportons en naissant tous les

[1] L. XLIV, 83, q. 46.

principes des sciences et des arts, gravés dans nos esprits par les mains du Créateur. Nous croyons même que, dans le fond, tout le monde en convient avec eux. Et si quelqu'un s'avisait de réclamer en paroles contre un sentiment si naturel, je n'aurais qu'à lui demander pourquoi un père envoie ses enfants aux écoles d'arithmétique? N'est-ce point là supposer manifestement qu'ils ont les idées des nombres dont on veut qu'ils apprennent le calcul? Car, s'ils ne les avaient pas, comment un maître s'y prendrait-il pour les leur donner? Que dirait-on d'un homme qui entreprendrait d'enseigner la science des couleurs à un aveugle-né, ou la musique à un sourd de naissance? Un maître d'arithmétique pourra donc bien expliquer à un enfant les termes de son art. Voilà ce que j'entends par le mot de *nombres* : un, deux, trois, quatre, etc.; et voici les caractères qui les représentent sur le papier, 1, 2, 3, 4, etc. Mais si votre disciple n'avait pas dans son esprit les idées qu'il faut attacher à ces termes ou à ces caractères; s'il n'avait pas les mêmes idées que vous y attachez vous-même, comment pourrait-il vous entendre? et comment pourriez-vous lui apprendre les règles de votre art, qui sont très-certainement autre chose que des termes ou des chiffres? Or, il vous entend sans peine; et vous l'enseignez avec succès. Je vous laisse à tirer la conséquence.

Il en est de même des idées des lignes et des figures géométriques. Platon nous en donne une démonstration sensible dans son fameux dialogue intitulé *Ménon*. Socrate, qui est toujours son principal interlocuteur, avait avancé que nous naissons tous savants; que nous naissons, par exemple, tous géomètres. Ménon, quoique assez philosophe pour un homme de qualité, n'en voulait rien croire. Il s'agissait de le convaincre. Que fait Socrate? Il fait venir un enfant qui n'avait jamais entendu parler de géométrie, dans lequel il ne suppose que la connaissance des termes les plus vulgaires : ce que c'est qu'une ligne droite, un angle, une figure, un

triangle, un carré, un cercle; et tenant à la main un carré décrit sur un carton : Venez, Anytus, lui dit-il (c'était le nom de l'enfant), et répondez-moi. Comment nommez-vous cette figure? — Un carré. — Qu'est-ce que vous entendez par un carré? — J'entends une figure terminée par quatre lignes droites, et par quatre angles égaux. — Fort bien. Mais si je divise les quatre côtés de cette figure, chacun en deux parties égales, en tirant deux lignes droites au travers, qu'en arrivera-t-il? — Ces deux lignes droites se couperont en un point au milieu de la figure, et la diviseront en quatre autres petits carrés tous égaux. — Vous croyez donc, Anytus, que le carré du côté entier est quadruple du carré de sa moitié? — Cela est manifeste. — On peut donc dire, en général, que le carré d'une ligne double d'une autre est quadruple du carré de cette autre ligne? — Assurément. — Souvenez-vous-en bien pour la suite. Peut-on faire un carré double de celui que je vous montre là? — Qui en doute? — Mais pour faire ce carré double, quelle est la ligne droite que vous prendriez? — Je prendrais une ligne double. — Prenez-y garde, Anytus : vous venez de m'avouer que le carré d'une ligne double d'une autre est quadruple du carré de cette autre ligne. — Pardon, Socrate, je me suis trompé; il faut que la ligne que vous me demandez soit moins que double du côté de ce carré-là. Mais je voudrais savoir de combien? — N'allons pas si vite, continuez seulement à me répondre. Si, dans ce carré, je tire d'un angle à l'autre une ligne droite, que j'appelle une diagonale, en combien de parties le divisera-t-elle? — En deux triangles égaux. — Et si je tirais deux diagonales? — En quatre, qui seraient aussi tous égaux entre eux. — Je tire en effet une diagonale dans ce carré; et sur cette diagonale je construis un second carré dans lequel je tire deux diagonales, en prolongeant les côtés inférieurs du premier; considérez bien la figure totale qui en résulte. Combien renferme-t-elle de triangles? — Cinq, tous égaux,

dont il y en a un, que voilà, qui est commun à vos deux carrés. — Combien y en a-t-il dans le premier? — Deux. — Combien dans le second? — Quatre. — Ne peut-on pas conclure de là que le carré de la diagonale d'un carré est au carré du côté comme 4 est à 2? — Rien de plus certain : je vois cela aussi clairement que 2 et 2 font 4. — Et où le voyez-vous? — Et où le verrais-je que dans mon esprit?

Eh bien, Ménon, vous ne vouliez pas me croire quand je vous disais que nous naissions tous savants. Croyez-en du moins ce petit géomètre, qui, sans avoir étudié en géométrie, vient de répondre si juste à mes questions géométriques. Il en a trouvé dans lui-même tous les principes, il en a tiré les conséquences. Il s'est trompé une fois, il est vrai; mais en consultant mieux ses idées, il a aussitôt reconnu son erreur. Il savait donc aussi les règles du raisonnement sans avoir étudié en logique.

La conclusion de Socrate, qui est aussi celle de saint Augustin dans son *Traité de la grandeur de l'Ame*[1], est que, dans les sciences démonstratives, nul homme ne peut rien enseigner à un autre homme; que ce qu'on appelle *art d'enseigner,* dans un maître, n'est que l'art d'interroger son disciple avec méthode pour lui faire découvrir la vérité dans son propre esprit; et que ce qu'on appelle *apprendre,* dans un disciple, n'est proprement que développer, par son attention, ses propres idées, dont l'existence, dans tous les esprits, est par conséquent indubitable.

Ce premier point établi, passons à leur nature. Mais pour éviter toujours les matières qui seraient tant soit peu douteuses, je ne donnerai encore pour exemple que les idées des nombres et celles des figures géométriques. Il n'y a point là de pyrrhonisme à craindre. Jamais pyrrhonien n'a douté de l'arithmétique lorsqu'il a fallu compter son argent, ni de la

[1] Lib. II, *de Lib. Arbit.*, n. 4, c. 2.

géométrie quand il a été question de mesurer sa terre pour en connaître la valeur.

Quel est donc le premier attribut essentiel que nous découvrons dans les idées qui nous éclairent dans ces deux sciences incontestables? D'abord nous voyons qu'elles sont toutes fixées par la nature à ne représenter, chacune à part, qu'un seul objet à l'exclusion de tout autre : l'idée de quatre à ne représenter que deux fois deux, et celle du carré à ne représenter qu'une figure terminée par quatre lignes droites égales, et par quatre angles droits. Jamais principe ne mérita mieux le nom d'axiome ou de notion commune.

Or, de là, que s'ensuit-il? un torrent de conséquences qui sont visibles à tout l'univers; c'est-à-dire que les idées de l'arithmétique et de la géométrie sont immuables, qu'elles sont immenses dans leur étendue, qu'elles sont éternelles et nécessaires. Bornons-nous à ces trois conséquences immédiates de notre principe. On devinera sans peine toutes les autres.

Les idées des nombres et les figures géométriques sont immuables. En doutez-vous? Changez donc l'idée de quatre en celle de trois ou de cinq, et celle du carré en celle du triangle ou du pentagone. Elles sont immenses dans leur étendue. En quel lieu de la terre ne les trouvons-nous pas reçues, et partout les mêmes? La géométrie des Chinois n'a point d'autres figures que celles des éléments d'Euclide que nous enseignons en France : leur arithmétique a des chiffres différents des nôtres; mais, dans les comptes que nous avons à régler avec eux dans le commerce, nous remarquons bientôt que les idées des nombres ne sont ni chinoises ni françaises, mais de tous les pays du monde.

Elles sont éternelles et nécessaires. Quand est-ce que le nombre 4 aurait commencé d'être égal à 2 fois 2? et quand le carré pourra-t-il cesser d'être divisible par sa diagonale en deux triangles égaux?

Mais quoi! vous donnez donc à nos idées le caractère de l'infini? Non, Messieurs. Comment pourrais-je leur donner un caractère que je n'ai pas? Je dis seulement que telle est leur nature, que cela est manifeste à quiconque est capable de l'attention la plus légère; et s'il vous restait encore là-dessus quelque doute, je vous prierais, pour le dissiper dans le moment, de vous répondre à vous-mêmes sur deux petites questions :

Premièrement, quel est le nombre des nombres, ou la somme totale de la progression naturelle 1, 2, 3, 4, etc., poussée aussi loin qu'elle peut aller? N'est-il pas visible que le nombre des termes de cette progression est innombrable, et que leur somme totale, en les additionnant selon la valeur des chiffres qui les expriment, est encore plus innombrable? Voilà donc l'infini dans l'objet de l'arithmétique. Et, en effet, il y a aujourd'hui un art de nombrer qui ne se propose rien moins que de calculer des progressions infinies.

En second lieu, quel est le nombre de toutes les figures possibles? Je ne dis pas de toutes les figures, en y comprenant les solides; je ne dis pas même de toutes les figures planes, en y comprenant les curvilignes; je ne dis pas même de toutes les figures planes rectilignes, en y comprenant les irrégulières; je demande seulement quel est le nombre de toutes les figures planes rectilignes, qu'on appelle des polygones réguliers, en comptant depuis le triangle équilatéral, qui est à la tête, puis le carré, ensuite le pentagone, l'exagone, etc., jusqu'au polygone, qui aurait le plus grand nombre de côtés possibles? Ce nombre a-t-il des bornes, ou plutôt peut-on dire qu'il en puisse avoir sans une contradiction manifeste? Voilà donc encore l'infini dans l'objet de la géométrie. Et, en effet, nous considérons le cercle, avec Archimède, comme un polygone régulier d'un nombre infini de côtés; ou, avec Euclide, comme une figure curviligne régulière, terminée par un nombre infini de

points mathématiques, autre infinité plus grande encore que la première.

Ces deux questions résolues en produisent une troisième. D'où vient à nos idées cette réalité objective infinie que nous ne pouvons y méconnaître? Consultons la lumière des notions les plus communes. Point d'effet sans cause, et sans une cause proportionnée à la grandeur de son effet. Le principe est évident par la seule intelligence des termes, d'effet et de cause. Quelle en est la conséquence naturelle? Il faut donc nécessairement qu'il existe un être infini, vivant et intelligent qui soit le premier auteur de nos idées. Je ne dirai pas de quelle manière. Cela est peut-être inexprimable. Mais malgré nos distractions continuelles qui nous détournent d'un si grand objet, nous sentons bien que c'est là uniquement que notre esprit peut se reposer. Jusque-là inquiets, nous cherchons toujours, sans pouvoir jamais nous arrêter nulle part. Mais, prenons-y garde, cette inquiétude même, dit saint Augustin [1] avec sa profondeur ordinaire, cette inquiétude qui nous fait sentir si vivement notre limitation, nous fait sentir en même temps la grandeur de notre âme, dont rien de fini ne peut remplir la capacité.

Je vous prie, Messieurs, de ne vous point lasser dans la contemplation de vous-mêmes. Nous n'avons encore considéré, dans notre âme, que les idées qui nous rendent capables de science, qui est le mérite de l'esprit. Considérons enfin celles qui nous rendent capables de vertu, qui est le mérite du cœur. Nous avons eu soin, pour abréger, de les réduire toutes à une seule : à l'idée de l'ordre ou de la justice.

Quelle nouvelle lumière vient ici nous éclairer sur la grandeur de notre âme? Nous voyons dans cette idée, non plus des vérités spéculatives, dont la connaissance ne fait que des savants; nous y découvrons des vérités pratiques, des

[1] *Conf.*, l. XIII, c. 8.

règles de mœurs, dont la connaissance fait des sages, c'est-à-dire, pour ne rien laisser d'obscur dans une idée si belle, des vérités qui, en nous montrant l'ordre essentiel qui règne entre tous les êtres que nous connaissons, Dieu, notre âme, les corps, nous montrent en même temps l'ordre naturel qui doit régner dans nos jugements, dans nos affections, dans notre conduite à leur égard. C'est la loi générale que tous les anciens législateurs ont prise pour la base de leurs ordonnances. Le désordre avait tout renversé dans le monde. Ils entreprirent d'y rétablir l'ordre, qui est par conséquent, dans son idée primitive, une loi éternelle, immuable, nécessaire, puisqu'elle est fondée sur la subordination essentielle des êtres inférieurs aux supérieurs, du corps à l'esprit, et de l'esprit créé à l'Esprit créateur; en un mot, une loi dans laquelle toutes les intelligences lisent leurs droits et leurs devoirs, comme une espèce de code universel.

Voulons-nous, Messieurs, nous en convaincre par une preuve sensible? Allons partout où il nous plaira, par mer ou par terre, nous trouverons, en divers climats, des mœurs bien différentes. Mais ce premier principe de la morale que dans notre société, soit avec Dieu, soit avec les autres hommes, c'est l'ordre ou la justice qui doit régler, à leur égard, notre estime, notre amour, notre conduite, nous le trouverons partout aussi connu que les axiomes des géomètres. N'importe en quel langage on nous l'exprimera, cette loi n'est ni grecque, ni latine; elle est écrite en toutes les langues, ou plutôt en une seule, dans la langue universelle du genre humain, qui est la raison. Le plus barbare des peuples de l'ancienne Asie, les Scythes, qui, attaqués par Alexandre, lui députèrent pour lui reprocher ses brigandages, déguisés sous le nom de conquêtes, en sont des témoins célèbres dans l'histoire; et les sauvages de l'Amérique, qui, dans une occasion pareille, en firent autant aux Espagnols pour leur demander de quel droit ils venaient usurper leurs terres, nous démontrent mieux que tous les

raisonnements du monde qu'il y a une loi de justice reconnue par tous les hommes.

Et pourquoi les hommes, qui en ont un besoin continuel pour leur sûreté réciproque, refuseraient-ils de la reconnaître? Nous savons que Dieu lui-même la reconnaît pour la loi inviolable de sa providence. Les hommes, ou plutôt certains hommes corrompus, qui ne jugent du gouvernement divin que par les maximes de la politique humaine, voudraient nous persuader que l'Être suprême n'a, pour toute règle, que sa volonté. Non; il en a une autre, qui est l'ordre éternel de sa justice, et il s'en fait honneur. Nous avons pour garant sa parole, que l'on me permettra bien de citer dans une académie chrétienne. C'est à ce tribunal qu'il appelait autrefois son peuple ingrat et rebelle; c'est là qu'il voulut bien les prendre eux-mêmes pour juges entre eux et lui. Habitants de Jérusalem, leur disait-il par la bouche d'un ambassadeur extraordinaire [1], jugez-moi, jugez-vous. *Judicate inter me et vineam meam.* Qu'ai-je dû faire, et que n'ai-je point fait pour en remplir toutes les conditions? *Judicate.* N'était-ce pas leur dire manifestement : Il y a une justice éternelle, qui est notre loi commune; je lui remets ma cause, et je consens qu'elle vous juge, même par votre bouche? Quelle est donc encore, Messieurs, par cette nouvelle considération, la grandeur de notre âme? Nous avons l'honneur de vivre avec Dieu sous une même loi.

Mais afin que l'on ne m'accuse pas, dans une question que la seule raison peut décider, de recourir à une autorité trop accablante, voulez-vous que nous consultions la pure philosophie? Je le veux; celle même des païens me suffira. Toute l'école de Platon, qui était si nombreuse, adopte notre principe, comme un axiome dans la morale, et le plus grand des philosophes romains, Cicéron [2], le démontre en

[1] Is., c. 5, n. 3.
[2] Cic., I, *de Leg.*

forme dans son premier livre des Lois. Son raisonnement mériterait d'être écrit en caractères d'or dans tous les traités de jurisprudence. La première société de l'homme est avec Dieu, dit-il en propres termes : *Prima homini cum Deo societas est.* Or, sans loi, point de société. Donc Dieu et les hommes ont une loi commune, qui est la raison éternelle. *Quæ cum sit lex, lege consociati homines cum Diis putandi sumus.* Admirons, en passant, ce merveilleux accord de la philosophie naturelle avec la révélée, sur un principe qui est le fondement de la vraie morale, et dans lequel seul, par conséquent, on doit chercher le véritable esprit des lois divines et humaines. Mais ne perdons pas de vue notre objet principal.

A cet honneur de vivre en société avec l'Être suprême, sous la direction d'une même loi, que peut-on encore ajouter? un degré de grandeur, qui met le comble à tous les autres. Notre âme est libre; c'est la dernière merveille que nous allons y considérer.

Placée, par sa nature, entre tous les objets qui peuvent contribuer à la rendre heureuse, entre les biens de l'esprit et les biens du corps, elle se voit sollicitée sans cesse, tantôt par les uns et tantôt par les autres, comme une reine dont chacun s'empresse de briguer les faveurs. Ils n'oublient rien pour faire valoir leurs droits : les biens du corps, par des sentiments vifs et impérieux, et les biens de l'esprit, par une lumière douce et engageante. Cependant, que fait-elle? toutes les fonctions d'une souveraine. Elle écoute, elle délibère, elle décide. C'est le témoignage que se rend notre âme à tous les instants du jour, et non-seulement elle voit comparaître à son tribunal une foule d'objets bornés qui tâchent de suppléer au défaut de leurs titres par leur multitude, l'Être infini lui-même y vient plaider sa cause, et souvent il la perd. N'en soyons pas surpris : c'est que le monarque de notre société, en nous donnant l'être, nous a laissé, dit-il lui-même, entre les mains de notre conseil; chacun maître

chez soi, et dans un état de liberté qui est une image sensible de notre indépendance.

Oui, Messieurs, quoique nés ses sujets, il traite avec nous, si j'ose ainsi dire, comme de couronne à couronne. Il n'a point voulu commander ni à des esclaves, qui ne lui rendraient que des services forcés, ni à des statues, qui n'auraient de mouvement que par des ressorts, dont lui seul tiendrait en main la détente, ni enfin à des automates, qui auraient bien en eux-mêmes le principe de leurs mouvements, mais un principe déterminé à son effet par une force irrésistible. Quel honneur lui ferait une telle obéissance? et quel honneur nous ferait-elle à nous-mêmes? Il a voulu régner sur un peuple d'âmes libres. Ainsi, quoique engagés à son service par le serment de la nature, nous sommes, par notre liberté, comme une espèce d'armée de volontaires, qui ne le servons qu'autant qu'il nous plaît. C'est même par là, et par là uniquement, que nous sommes capables de mérite et de vertu; c'est par là uniquement que nous pouvons acquérir un droit véritable aux récompenses de notre général, en combattant sous ses ordres. Nous l'osons même dire, un droit de justice qui sera d'autant mieux fondé, que nous combattrons plus librement. Nous pouvons quitter le service : il vaincra bien sans nous. Mais si nous le quittons, nous paierons bientôt la peine d'une liberté mal entendue; nous sentirons bientôt que nous sommes nés trop grands pour servir un autre maître. Nous disions, il n'y a pas longtemps, que rien de fini ne peut remplir la capacité de notre esprit. Nous sentirons de même, et encore plus vivement, que notre cœur n'est qu'un vide immense, quand il ne possède que des objets bornés. J'en abandonne la preuve à vos expériences passées, présentes et futures.

Telle est, Messieurs, la grandeur de notre âme; elle tient à l'infini de toutes parts. Je vous l'avais bien promis, que l'homme ne perdrait rien à se bien connaître. Outre la gran-

deur des sentiments que lui donnera cette connaissance, il y trouvera le secret incomparable de s'estimer sans vanité, et de s'aimer sans amour-propre. Il s'estimera sans vanité, parce qu'il n'estimera plus dans lui-même que ce qui lui est commun avec tous les autres hommes, et il s'aimera sans amour-propre, parce qu'il n'aimera plus dans lui-même que l'image du Créateur.

DISCOURS.

SUR L'UNION DE L'AME ET DU CORPS.

MESSIEURS,

Plus nous avançons dans la connaissance de l'homme, plus nous y rencontrons de merveilles. Nous voici parvenus à la plus étonnante. C'est l'union de l'âme et du corps, d'une âme qui pense, qui juge et qui raisonne, et d'un corps qui n'est capable que de figure, de mouvement ou de repos; d'une substance active, qui tend sans cesse à une fin, qui délibère sur les moyens, qui se détermine à prendre les uns plutôt que les autres; et d'une substance purement passive, indifférente à tout par elle-même, qui ne peut être ni mue, ni déterminée que par une force étrangère; en un mot, d'un esprit qui, par la simplicité de son être, exclut essentiellement toute composition de parties, et d'une portion de matière organisée, qui en contient nécessairement une infinité dans le moindre de ses organes. Quelle distance n'a-t-il point fallu franchir pour unir ensemble deux natures si hétérogènes? Et si nous n'étions forcés, par une expérience continuelle, à les reconnaître unies dans nous-mêmes, qui nous aurait jamais pu persuader qu'une telle union fût possible?

En effet, Messieurs, attention, s'il vous plaît : Supposons, pour un moment, que nous avons été créés, comme les anges, dans un état de pure intelligence; comment s'y prendrait-on pour nous faire concevoir la possibilité d'une substance composée d'un esprit et d'un corps? Nous dirait-on, avec les philosophes : consultez l'idée de l'esprit? Nous n'y verrions qu'un être intelligent, un esprit pur, qui n'a que faire d'un corps ni pour exister, ni pour être heureux.

Nous dirait-on : consultez l'idée du corps? Nous n'y verrions qu'une masse informe, ou, si l'on veut, une belle statue, qui nous laisserait assurément sans réponse. Nous dirait-on enfin : consultez l'idée de la toute-puissance du Créateur? Nous attendrions peut-être encore à croire la chose possible que nous la vissions exécutée.

Le récit admirable que nous en avons dans l'histoire de la création du monde [1] achève de nous faire sentir la grandeur de l'entreprise. Car, prenons-y garde, quelle différence entre la manière dont l'auteur sacré nous raconte la production des autres créatures et celle de l'homme? C'est une réflexion naturelle qui se présente à tous les lecteurs attentifs. Quand Dieu tire du néant les êtres qui composent le monde purement matériel, il y procède avec une rapidité qui nous étonne. Il dit, et tout est fait : le ciel et la terre, la lumière et le firmament, le soleil et les astres, les herbes et les plantes, les animaux aquatiques et aériens, les animaux terrestres, les reptiles et les quadrupèdes. L'historien sacré court sur ces merveilles du Créateur presque aussi vite que la parole qui leur a donné l'être. *Dixit, et factum est.* Mais vient-il à la création de l'homme, sa plume s'arrête; il semble que Dieu délibère; il tient une espèce de conseil, et il dit : Faisons l'homme à notre image. Il ne dit pas, comme il venait de le faire à l'égard des animaux et des plantes, que les eaux ou que la terre produisent l'homme; il y met lui-même la main, si j'ose ainsi parler. Il ne le produit pas tout entier à la fois, mais à deux reprises, pour nous en faire mieux distinguer les deux substances composantes. Il construit d'abord un palais magnifique pour y loger dignement son image; il en distribue les dedans; il en orne les dehors avec un art digne de l'architecte, et après l'avoir fini, le souffle de sa bouche y répand un esprit semblable au sien pour y régner sous ses ordres.

[1] Gen., I.

Après cela, Messieurs, peut-on douter que l'union de l'âme et du corps ne soit, dans l'ordre de la nature, le plus grand miracle du Créateur? car de quoi était-il question? Il s'agissait d'établir une communication intime entre deux substances qui ne peuvent rien avoir de commun, ni point de contingence pour se joindre, ni canal intermédiaire pour se transmettre leurs influences, ni attraction réciproque pour se jeter l'une à l'autre des chaînes mutuelles, comme deux aimants qui s'attirent, ni unisson harmonique pour se concerter ensemble comme deux cordes sonores montées sur le même ton dans un instrument de musique.

Mais ce n'est là qu'un miracle de puissance, et mon principal dessein est de vous y montrer un miracle de sagesse dans les lois que l'auteur de la nature a portées pour former les nœuds de cette union merveilleuse. Miracle de sagesse que nous y remarquons surtout en deux points :

1°. Dans la manière dont il unit l'âme à son corps, et par lui à tout l'univers.

2°. Dans la nature du pouvoir qu'il a donné à l'âme sur son corps, et par lui sur toute la terre.

Au reste, Messieurs, quoique mon sujet paraisse un peu métaphysique, je ne demande ici, pour me rendre intelligible à tout le monde, que les connaissances les plus communes parmi les gens de lettres. Il y aura pourtant quelques endroits où votre pénétration me sera d'un grand secours, et vous me permettrez quelquefois d'y compter. Entrons en matière.

Pour associer l'âme et le corps dans un commerce réglé, que fallait-il faire? Point de société sans un intérêt commun qui en lie les membres. Il fallait donc, s'il était possible, intéresser les deux parties contractantes à leur mutuelle conservation. Mais le corps est un stupide, incapable de prendre intérêt à rien; il n'y a qu'un esprit qui puisse avoir des attentions et des soins. C'est donc l'âme qu'il fallait intéresser à la conservation du corps. Mais comment? Car, que lui

peut importer cette conservation? Immortelle de sa nature, elle y doit être pour le moins très-indifférente. Le Créateur saura bien l'y rendre sensible. Il n'aura qu'à faire dépendre son bonheur ou son malheur actuel du bon ou du mauvais état de son associé; moyen immanquable pour engager l'âme dans tous les intérêts du corps. C'est dans ce dessein qu'il a porté deux lois générales, dont voici la teneur :

1°. Que l'âme se jugera intimement présente partout où son corps se trouvera, comme si elle en était inséparable.

2°. Que l'âme aimera son union avec le corps, comme si elle ne pouvait subsister sans lui, ou du moins être sans lui pleinement heureuse.

On me demandera peut-être qui m'a révélé ces deux lois du Créateur? Je ne répondrai que par des faits constants.

C'est en conséquence de la première que, par des jugements naturels et invincibles, nous rapportons toutes les modifications de notre âme à quelques parties de notre corps, comme si elle y résidait par une présence locale: nos pensées à la tête, comme si elles s'y formaient; nos affections au cœur, comme s'il en était le siége; nos sensations agréables ou désagréables à d'autres organes, au pied, par exemple, ou à la main, comme si c'était eux qui sentissent le plaisir ou la douleur. Nous savons néanmoins le contraire; nous savons, à n'en pouvoir douter, que ce n'est ni la tête qui pense, ni le cœur qui aime, ni le pied ou la main qui sentent. Il y a longtemps que les philosophes, qui savent remonter jusqu'aux idées primitives des choses, nous en ont donné la démonstration, et la seule philosophie du bon sens nous en aurait bien pu persuader sans eux. Cependant, malgré cette intime persuasion, qu'arrive-t-il? Que l'on vienne à nous piquer la main, adieu notre philosophie; aussitôt nous disons, avec le vulgaire, que nous avons mal à la main ou que la main nous fait mal. Nous ne songeons plus que, quand nous aurions le bras coupé, mille *expériences* nous apprennent que nous y pourrions encore

sentir ou rapporter la même douleur; preuve démonstrative qu'il n'y a que l'âme seule qui soit capable de sentiment comme de pure intelligence. Ainsi, nous pouvons bien, dans la théorie, réformer tous ces jugements naturels qui semblent confondre l'âme avec le corps, ce qui était nécessaire pour justifier la loi du Créateur contre l'accusation d'imposture. Mais il a fallu en même temps que nous ne pussions les réformer dans la pratique de peur que l'union de l'âme n'en fût affaiblie aux dépens de la conservation du tout admirable qui en résulte.

Or, Messieurs, dans ce dessein, la sagesse divine pouvait-elle prendre une voie plus infaillible pour parvenir à son but? Il ne fallait pas renfermer tellement l'âme dans le corps qu'elle ne pût en sortir pour considérer d'autres objets, c'eût été la rendre prisonnière dans son propre palais. Mais il ne fallait pas non plus qu'elle en pût sortir de manière que leur union en fût interrompue, c'eût été abandonner le corps à des accidents trop funestes par l'absence de sa souveraine. Quel était donc le milieu à prendre entre ces deux extrémités? Il fallait que l'âme pût sortir du corps en y demeurant toujours.

C'est le chef-d'œuvre de sagesse que l'auteur de la nature exécute si divinement par les cinq espèces de sensations qu'il a liées aux cinq espèces d'organes que nous appelons nos sens extérieurs. Arrêtons-nous ici un moment pour admirer cette première merveille.

Quoi de mieux ordonné que nos sens pour répandre notre âme dans tout l'univers sans donner la moindre atteinte à son union avec le corps, ou plutôt pour l'y répandre par cette union même? D'abord le tact ou le toucher la répand, si j'ose ainsi dire, dans tous les nerfs où elle se transporte au premier mouvement extraordinaire qui les flatte ou qui les blesse, non-seulement pour y donner une stérile attention, mais pour prendre part au bien ou au mal qui leur arrive. C'est le seul de nos sens qui se concentre tout entier

dans le corps. Le goût commence à répandre un peu l'âme dans les objets extérieurs; je veux dire dans les aliments du corps, par le jugement qu'elle porte que les saveurs dont ils occasionnent la sensation sont en partie dans leur substance. L'odorat la transporte encore plus loin par un jugement semblable sur la nature des corps qu'on appelle odoriférants, où elle suppose les mêmes odeurs que nous sentons à leur approche. Mais la sphère de l'odorat est assez bornée. Voici un voyage bien plus lointain que l'âme va faire. Deux corps solides se choquent dans les airs, ou deux nuages épais se précipitent l'un sur l'autre dans la région des météores; voilà mon âme transportée dans tous les lieux d'où part le coup qui me frappe l'oreille. J'entends, comme dans les airs, le son des cloches, et, comme dans la région des météores, le fracas du tonnerre. Mais celui de nos sens qui répand notre âme plus au loin, c'est l'œil. A quelle distance ne la porte-t-il pas dans un instant presque indivisible? A peine est-il ouvert que je me trouve dans le ciel, au milieu des astres, par les sensations de lumières et de couleurs que je leur attribue, c'est-à-dire non-seulement par une présence de simple attention, mais en quelque sorte par une présence de sentiment.

C'est ainsi que s'exécute la première loi que le Créateur a portée pour unir notre âme à notre corps, et par lui à tout l'univers. Il faudrait peut-être une philosophie plus profonde que l'ordinaire pour la comprendre dans toute son étendue. Il ne faudra qu'un peu de réflexion pour bien entendre la seconde.

Cette loi veut et ordonne que l'âme aime son union avec le corps, en quoi tout le monde sait que consiste la vie de l'homme. Loi nécessaire pour la conservation de l'espèce humaine. Il fallait donc y appliquer l'homme par un amour invincible de la vie.

Or, je prétends, Messieurs, que cet amour de la vie qui, en conséquence de la loi du Créateur, subsiste en nous mal-

gré tous les raisonnements, malgré tous les autres amours que nous y opposons quelquefois, est une des merveilles de la nature.

Car, Messieurs, prenez garde, s'il vous plaît. Ne semble-t-il pas au premier coup d'œil que l'âme devrait naturellement regarder son union avec le corps comme une mésalliance qui la déshonore? On se mésallie tous les jours dans le monde. C'est aujourd'hui la belle mode en France. Mais du moins ce qu'on perd du côté de l'honneur, on le regagne du côté des richesses. Que revient-il à l'âme de son alliance avec le corps? S'il est en santé, c'est une source de soins et d'inquiétudes pour l'y conserver; s'il est malade, source de douleurs; dans une disposition moyenne, source d'ennuis, et ce qui devrait nous paraître infiniment plus insupportable, en quelque état que se trouve le corps, source continuelle d'embarras pour les fonctions de l'esprit. Voilà des raisons bien fortes pour dégoûter l'âme d'un compagnon qui lui tient si mauvaise compagnie. Raisonnements inutiles. Elle craindra toujours naturellement d'en être séparée.

Nous ne voyons partout que des malheureux qui se plaignent des misères de la vie, et, après s'être bien plaints, non-seulement ils s'en consolent, mais ils la trouvent encore trop courte. Nous en voyons même qui dans leurs peines invoquent la mort; mais que la mort sensible à leurs cris se présente à leurs yeux, comme au bûcheron de la fable, on la renverra bientôt avec la même réponse. On voudrait peut-être être mort, mais on ne veut pas mourir. De grands philosophes ont fait de beaux livres sur le mépris de la mort. En ont-ils été moins attentifs à prolonger leur vie au plus loin qu'il leur a été possible? Il est vrai que nous voyons des braves qui vont affronter la mort dans les combats; mais ne faut-il pas qu'ils la couvrent de palmes et de lauriers pour en soutenir la vue? et au premier coup de mousquet qui les blesse, voilà mes braves de niveau avec les autres hommes. Ils poussent l'amour de la vie jusqu'à

l'héroïsme. Ils souffrent tout : le trépan, la sonde, le fer et le feu, l'amputation des membres. Pourquoi? pour retenir leur âme dans un misérable tronçon qui n'a presque plus la figure humaine. Mais enfin, pourra-t-on me dire, que répondrez-vous à l'exemple de Caton, qui eut le courage de se donner la mort? Dites la folie ou la vanité. Caton haïssait la servitude plus que la mort, et plus que la servitude, le déchet de sa réputation stoïcienne; c'est tout ce que peut prouver son exemple; et nos soins mélancoliques en font tous les jours autant que lui, sans qu'on en puisse rien conclure contre l'efficacité de la loi du Créateur.

Nous concevons néanmoins qu'il y a des objets que nous pouvons raisonnablement aimer plus que la vie. C'est qu'il y a des lois sacrées qui nous y attachent : à Dieu, comme à l'auteur de notre être; à notre prince, comme au chef de notre société; à l'État, comme au corps politique auquel nous appartenons; à nos amis, à nos parents, comme à d'autres nous-mêmes. Faut-il s'étonner qu'en certaines circonstances l'amour que nous leur portons puisse aller quelquefois jusqu'à leur sacrifier notre vie? Mais cela même ne démontre-t-il pas que nous l'aimons? car, si nous n'aimions pas la vie, serait-ce un sacrifice de la donner pour eux?

Soit donc encore mis au nombre des merveilles de l'union de l'âme avec le corps son amour constant pour cette union. Ce qui peut-être justifie la pensée du grand Descartes : que tout considéré, il y a toujours plus de bien que de mal dans la vie. Mais il ne faut pas nous écarter de notre sujet.

Après avoir expliqué la manière dont le Créateur unit notre âme au corps, je viens au pouvoir qu'elle y exerce; et par lui sur toute la terre. Nouveau sujet d'admiration où je vous prie, Messieurs, de me suivre.

Dans le dessein que Dieu avait d'unir un esprit à un corps, que voulait l'ordre éternel qui est sa loi inviolable? Il vou-

lait sans doute qu'il y eût de la subordination entre les deux substances qui composent l'homme, et, par conséquent, que la seule des deux qui est capable de commander, fût chargée du commandement, c'est-à-dire que l'âme infiniment supérieure au corps par sa qualité d'intelligence, eût le pouvoir de le gouverner sous les ordres de leur commun maître.

Ainsi, Messieurs, permettez-moi d'égayer un peu la matière par une image. Nous pouvons considérer notre corps comme une place de guerre dont le souverain nous a confié la garde ; mais une place d'une espèce bien singulière : mobile et organisée, semblable à ces tours ambulantes qu'on employait autrefois au siége des villes. C'est l'idée sensible sous laquelle nous l'allons représenter pour en bien connaître l'état, avant que d'examiner la nature du pouvoir que nous y exerçons.

D'abord, le souverain n'a rien oublié pour bien munir notre gouvernement. Le corps de la place, la tête et le cœur, est revêtu de murs solides. On y a pourtant laissé, par raisons de génie, quelques endroits faibles, mais en leur donnant de bons dehors pour les couvrir, des bras que nous pouvons porter partout en cas d'attaques, et afin de nous garantir des surprises, on y a posé des sentinelles tout à la ronde ; les yeux et les oreilles dans la tête pour veiller à tout ; les yeux plus haut pour découvrir de plus loin l'ennemi quand il est en présence ; les oreilles aux deux côtés pour entendre le bruit de sa marche, quand il veut nous prendre en flanc ou par derrière, et dans tout le reste du corps un autre sens très-vif et très-alerte pour crier aux armes dans les périls pressants.

Mais il serait inutile de nous crier aux armes si nous n'en avions pas. L'auteur de la nature y a pourvu. Nous en avons d'admirables, tant offensives que défensives ; des mains promptes pour repousser l'ennemi ou pour l'attaquer ; des pieds agiles pour le poursuivre, quand nous sommes les plus

forts, ou pour faire une sage retraite quand nous sommes les plus faibles. Ajoutez que dans l'intérieur de la place nous ne manquons pas de troupes. Le sang et les esprits vous en fournissent des meilleures, qui sont toujours prêtes à nos ordres. Mais enfin, une garnison s'épuise à force de combattre, et, quand elle est trop affaiblie, nous avons besoin de troupes auxiliaires. Il fallait donc que la place eût une porte de secours pour les y faire entrer. La bouche fait admirablement cette fonction. Les troupes étrangères, qui sont les aliments, y passent; mais après avoir été bien examinées à la porte pour nous assurer si elles sont amies ou ennemies. C'est pourquoi le goût y est continuellement sur le qui-vive. Mais sont-elles entrées dans le corps de la place, voici la merveille : ces troupes étrangères se naturalisent presqu'en un moment, et deviennent tout à coup des troupes nationales, non par une fiction de droit, comme dans les naturalisations politiques, mais réellement et par une véritable conversion de leur substance en la nôtre. Jamais place fut-elle munie avec tant d'art pour une bonne défense ?

Tel est, Messieurs, l'état du gouvernement qui nous est confié. Ce qu'il fallait d'abord connaître. Quelle est la nature du pouvoir que le souverain nous y a donné ? Rien de plus digne de nos admirations par trois circonstances :

1°. Par le choix des parties du corps dont il nous a soumis les mouvements;

2°. Par la loi qu'il a portée pour en rendre l'obéissance plus prompte à nos ordres;

3°. Par l'adresse qu'il a mise dans nos organes pour suppléer à leur force, pour dompter tous les corps étrangers les uns par les autres, et pour les assujettir, malgré leur résistance, à nos volontés.

Tant de nouvelles matières vous effraieront peut-être. Ne craignez pas; nous ne ferons que les toucher légèrement, et autant qu'il sera nécessaire pour en découvrir les profondeurs à votre pénétration.

Un grand poëte a dit d'Auguste qu'il partageait l'empire du monde avec Jupiter :

Divisum imperium cum Jove Cæsar habet.

Nous pouvons dire avec plus de vérité que l'auteur de la nature a bien voulu partager avec nous l'empire de notre corps : partage absolument nécessaire, je ne dis pas seulement pour nous en rendre le gouvernement plus facile, mais pour nous le rendre possible, comme nous l'allons faire voir en peu de mots.

Tous ceux qui ont la plus légère teinture de l'anatomie ou de la construction intérieure du corps humain, savent qu'il faut une intelligence infinie pour en connaître tous les ressorts. La vue simple nous y en découvre une infinité. Le microscope est venu, qui nous y en a découvert une infinité encore plus grande, et à mesure que cet œil nouveau se perfectionne, on y en découvre tous les jours un plus grand nombre, et on peut bien assurer que la fin du monde arrivera plutôt que la fin des découvertes que nous y avons encore à faire.

Que si, pour connaître seulement tous les ressorts de la machine que nous animons, il faut une intelligence infinie, combien plus n'en faudrait-il pas pour la maintenir en état ? Pour former le sang dans le cœur, qui est le principe de la vie ; pour le conduire de cette source dans les canaux destinés à le porter dans tout le reste du corps ; pour le ramener au cœur par les veines ; pour en extraire, dans son cours, les particules propres à la nourriture de chacun de nos organes, sans donner à l'un ce qui ne convient qu'à l'autre ; pour en tirer les liqueurs qui les doivent humecter, de peur qu'ils ne se démontent par trop de sécheresse ou de roideur ; surtout pour en exprimer les esprits, pour en remplir le cerveau, qui est comme l'arsenal de la place ; enfin, pour de là les répandre dans tous les nerfs et dans les muscles qui sont nos principales forces mouvantes.

Ce n'est pas tout. La machine ainsi montée, combien plus encore d'intelligence ne faudrait-il pas pour en faire jouer les ressorts bien à propos? Pour les mouvoir, tantôt tous ensemble sans les brouiller, tantôt chacun séparément sans rompre leur liaison; pour en proportionner tous les mouvements au besoin, dans tous les cas innombrables où la machine se peut rencontrer par mille hasards? Et si notre âme avait été chargée de cet immense détail d'attentions mécaniques, aurait-elle jamais pu suffire à tant de soins?

Aussi Dieu l'en a-t-il dispensée par le partage merveilleux qu'il a fait avec elle des fonctions du gouvernement. Il s'est réservé tout l'intérieur de la place, en se contentant de nous en confier les dehors les plus importants: la tête, les yeux, la bouche, les bras, les jambes; c'est à peu près tous les organes qu'il a soumis à notre empire immédiat, ou du moins les seuls qui demandent ici notre attention. Et, afin de nous en faciliter les mouvements, qu'a-t-il fait encore? Attention digne de sa sagesse! il a mis dans leur structure les dispositions les plus favorables au jeu qu'ils doivent avoir à nos ordres. Je veux dire qu'il a eu soin de les rendre mobiles autour de certains centres ou de certains axes de circonvolution. La tête autour du cou, comme sur un pivot, pour la tourner sans peine au besoin; la prunelle de l'œil autour de son centre, pour diriger nos regards du côté qu'il nous plaît; la bouche, qui est la porte des vivres, autour de ses gonds, pour s'ouvrir à leur approche; les jambes et les pieds autour de leurs articulations pour les aller chercher, s'il le faut; les bras et les mains autour de leurs emboîtements, pour les jeter dans le corps de la place; tout cela, prenons-y garde, pour nous donner l'honneur de concourir avec lui à la subsistance du département même, dont il s'est réservé la principale administration.

Sans entrer là-dessus, Messieurs, dans un plus grand détail, qui serait infini, quelle prévoyance du Créateur dans le choix des parties du corps qu'il a soumises à notre em-

pire ! Quelle sagesse dans les dispositions qu'il y a ménagées pour nous faire obéir ! mais quelle profondeur de politique divine dans la loi qu'il a portée pour en rendre l'obéissance plus prompte ! Le succès de notre gouvernement dépendait de cette promptitude. C'est le principe qu'il y a suivi.

Dieu a voulu que le monde existât, et il existe; que tous les corps qui le composent fussent en mouvement, et ils y sont; qu'ils observassent dans leurs mouvements de certaines règles, et ils les observent. Voilà l'idée d'une autorité bien absolue. C'est l'image du pouvoir de notre âme sur les organes du corps qu'il a soumis à notre empire immédiat. Je n'ai qu'à vouloir pour les mettre en mouvement. Je ne délibère pas sur les moyens; il n'est pas même besoin que je les connaisse; et les plus ignorants sont obéis au premier ordre comme les plus savants. Je veux tourner la tête, elle se tourne; je veux étendre les bras, ils s'étendent; je veux marcher, mes pieds sont en marche; hâter le pas, ils courent; m'arrêter, ils s'arrêtent; je veux actuellement parler, je parle; la mémoire me fournit des idées; la langue articule des sons; l'organe de la voix y donne le ton qu'il me plaît. Combien d'opérations ensemble qui ne me coûtent qu'un simple désir, comme la formation de l'univers n'a coûté qu'une parole au Créateur de l'univers !

D'où vient à des organes sourds, dont je ne connais ni les ressorts, ni le jeu, cette obéissance rapide qu'ils connaissent encore moins? Et d'où, Messieurs, peut-elle venir, que d'une loi portée dans le conseil du Créateur pour nous associer avec lui au gouvernement de notre corps? loi digne de son instituteur. C'était la voie la plus courte et la plus sûre pour nous rendre maîtres de la place; pour nous mettre en état d'y faire une longue défense; de la secourir à point nommé dans les besoins pressants; de la garantir contre les surprises; d'éviter avec adresse ou de surmonter avec courage les attaques de l'ennemi. En un mot, nous avons, si, j'ose ainsi dire, sa toute-puissance à commandement pour

n'être pas obligés, dans les rencontres imprévues, de perdre en délibération le temps destiné pour l'action. J'en appelle, Messieurs, à vos expériences journalières, ou plutôt à votre expérience actuelle, si vous voulez actuellement donner quelque nouvel ordre dans la place que vous commandez.

La sagesse de cette loi du Créateur ne brille pas moins dans le pouvoir qu'elle nous donne, par notre corps, sur tous les autres, pour les employer à nos usages. Ici je l'avoue, il ne suffira pas que nous disions, je le veux, pour nous en faire obéir; nous ne voyons pas même que dans le paradis terrestre le pouvoir de l'homme eût été jusque-là. Et qu'avait-il besoin d'un pouvoir si absolu pour étendre son empire sur toute la terre? L'auteur de la nature lui avait donné des bras pour la subjuguer avec plus d'honneur. C'est la dernière merveille de l'union de l'âme et du corps.

Considérons en effet attentivement la structure des bras, leur position élevée, leurs mouvements, leurs usages les plus ordinaires. N'est-ce point là, Messieurs, l'idée d'un sceptre que la nature a donné à l'homme, non-seulement pour être la marque de sa royauté sur la terre, mais pour en exercer les fonctions? C'est un instrument universel pour dompter les corps les plus rebelles : une massue pour frapper, un bouclier pour parer les coups, une armure complète pour la défense et pour l'attaque. On me dira peut-être que pour atteindre certains corps, ils sont trop courts, trop faibles pour en vaincre quelques-uns, et d'une action trop lente pour en saisir d'autres. Vaine objection : l'esprit commandant de la place, qui en est aussi l'ingénieur, saura bien inventer l'art de remédier à tous leurs défauts; je veux dire, trouver le moyen de les allonger s'il le faut, de les fortifier, de rendre leur action plus prompte; en un mot, de soumettre à leur empire tous les éléments : de faire sortir le feu de la pierre pour allumer nos forges; d'y fondre le fer pour nous armer de nouveaux bras; de comprimer l'air dans nos catapultes, *ou de composer* la poudre à canon, pour attraper tout ce

qui voudrait nous échapper par la fuite ; de conduire les eaux où il nous plaît, pour faire aller nos machines ; d'enfermer les vents mêmes dans nos voiles, pour nous porter sur leurs ailes d'un pôle à l'autre. C'est ce que l'esprit a inventé ; mais ce sont les bras qui ont tout l'honneur de l'exécution. C'est à eux que nous devons l'empire effectif que nous exerçons sur toute la terre. Nous y trouvons des laboureurs pour nos campagnes, des artistes et des artisans pour nos villes ; des ouvriers en soie ou en laine pour nous faire des habits; des architectes pour nous bâtir des maisons sur la terre ; des constructeurs pour nous en bâtir même sur les eaux; des pilotes pour manier le gouvernail; des matelots pour faire la manœuvre ; des soldats même, si nous le voulons, pour étendre nos conquêtes jusque dans le nouveau monde. Combien d'autres secours dans un seul organe, que j'abandonne à vos réflexions !

Concluons enfin, que l'homme dont on fait quelquefois des portraits si humiliants, est en lui-même un composé merveilleux :

1°. Par la manière dont le Créateur unit notre âme à notre corps, et par lui à tout l'univers ;

2°. Par le pouvoir qu'il a donné à notre âme sur notre corps, et par lui sur toute la terre.

C'était la proposition que j'avais à prouver. Heureux si j'avais seulement réussi à vous faire admirer dans vous-mêmes l'ouvrage du Créateur !

DISCOURS.

SUR LA LIBERTÉ.

MESSIEURS,

Permettez-moi de vous parler encore une fois des merveilles de l'homme. Je vous ai fait voir dans la structure extérieure et intérieure de son corps un palais digne de loger un esprit; dans son âme, une intelligence faite à l'image du Créateur; dans l'union de ces deux substances, un tout admirable par la subordination des deux parties qui le composent; l'une destinée au commandement, et l'autre à la soumission, selon les lois de l'ordre éternel.

Nous voici enfin parvenus à la prérogative de l'homme dont il est le plus jaloux. Il aime assez sa raison; il aime beaucoup ses sens; mais par-dessus toutes choses, il aime à commander, à régner, à être lui-même son maître, son souverain, son roi; et par un raisonnement naturel, il conclut que Dieu lui en ayant donné l'inclination, lui en a aussi donné le pouvoir. Il y a plus, il sent même qu'il a des sujets, du moins dans sa propre personne : son corps, ses passions, ses sens, son esprit, sa volonté, dans laquelle on ne peut s'empêcher de reconnaître un pouvoir intime de se commander à soi-même et de s'obéir; en un mot, la liberté.

C'est incontestablement le trait le plus divin que le Créateur nous ait imprimé de son image. Faut-il s'étonner que tous les hommes soient naturellement si jaloux de leur liberté? Suivons-les dans tout l'univers, dans toutes les conditions, dans tous les âges de la vie, nous n'entendons partout qu'un cri général de liberté; parmi les peuples que nous appelons sauvages, qui la préfèrent à tous les agré-

ments des villes; dans les nations policées, dont le premier règlement est toujours de la conserver à tous les sujets de l'État; parmi les peuples réduits en servitude, qui ne soupirent qu'après le moment de leur délivrance; dans les enfants mêmes, qui, à peine sortis des liens du berceau, commencent à crier qu'ils sont libres, et qu'on les laisse aller où il leur plaît. Ils ne savent pas encore le nom de liberté, mais ils en connaissent déjà le prix, et ils sentent bien qu'ils sont nés, comme tous les autres hommes, pour être un jour les maîtres d'eux-mêmes, de leurs volontés, de leurs actions.

C'est la noble idée que tout le monde attache naturellement au mot de liberté. Nous l'adoptons, sans en chercher dans les philosophes une définition plus subtile. C'est une espèce de royauté naturelle que Dieu nous a donnée sur nous-mêmes, pour nous gouverner sous ses ordres.

Mon dessein, Messieurs, est de vous en exposer les merveilles, dans les trois principaux points de vue qu'elle nous présente :

1°. Dans la nature du pouvoir qui constitue l'essence de notre liberté;

2°. Dans le conseil secret que Dieu a établi dans notre âme pour nous éclairer dans l'usage que nous en devons faire;

3°. Dans la manière dont ce conseil intérieur nous dirige, non-seulement sans blesser les droits de notre liberté, mais en la fortifiant contre ses plus grands adversaires, contre nos passions naturelles ou acquises.

Fut-il jamais une matière plus digne de votre attention? Tout l'état moral de la vie humaine dépend de la liberté, qui est par conséquent la plus importante partie de la connaissance de l'homme. Entrons dans le détail.

Premièrement, ne soyez pas surpris, Messieurs, si je vous représente l'homme sous l'idée d'un roi. Nos titres sont incontestables : nous les trouvons consignés dans les plus

anciennes archives du monde : *faisons l'homme à notre image pour commander à toute la terre ;* c'est le distributeur des royaumes qui parle ainsi dans l'histoire de la création : *Faciamus hominem ad imaginem nostram, et præsit universæ terræ.*

Il est vrai que, pour avoir voulu trop étendre nos droits, notre domaine est aujourd'hui bien diminué. Mais grâce au fondateur de notre empire, nous en conservons encore toute l'essence, et ce qui nous en reste vaut infiniment mieux que ce que nous en avons perdu. L'ambition n'en conviendra pas; il nous suffit que la raison en convienne : c'est plutôt de pouvoir commander à soi-même, que de commander à tout l'univers.

Or, Messieurs, rentrons dans notre cœur : tel est le pouvoir que nous avons encore sur cette partie principale de notre ancien domaine. Pouvoir actif, car que serait-ce qu'un pouvoir qui ne pourrait pas se réduire en acte? Mais en même temps pouvoir subordonné aux lois de la raison, car que deviendrait un pouvoir arbitraire entre les mains d'un roi aussi limité que l'homme dans ses connaissances? Pouvoir, du reste, quoique subordonné aux lois, indépendant d'elles en quelque sorte, puisque nous pouvons les enfreindre. Je l'avoue, c'est là un grand faible du pouvoir que nous avons sur notre cœur par la liberté. Mais ce faible même nous en démontre l'étendue : le bien et le mal, le vice et la vertu, tout est de son ressort, et nous ne faisons rien qui n'en soit un acte, une preuve de l'empire que nous avons sur nous-mêmes. Je ne vous dis pas une parole que je ne me sois commandée; vous ne me donnez votre attention que parce qu'il vous plaît. Si je vous persuade, c'est librement que vous vous rendez à mes raisons; et si vous ne vous y rendez pas, c'est librement que vous vous y refusez.

Toute la vie humaine porte le même caractère de liberté. Nous vivons sous un monarque réunis en un corps d'état,

auquel nous sommes liés en mille manières différentes. Mais malgré tous les liens qui nous y attachent, nos âmes sont toujours par leur nature des états libres et indépendants les uns des autres ; si libres et si indépendants, que nulle autorité sur la terre, nul pouvoir humain ne peut nous ravir l'empire que Dieu nous a donné sur nous-mêmes, sur nos opinions, sur nos volontés, sur notre estime, sur notre amitié, sur tous nos actes intérieurs. Vous pouvez, si vous avez la force en main, me chasser de mes possessions les plus légitimes; vous pouvez mettre mon corps dans les fers; mais n'entreprenez rien au delà. Fussiez-vous prince, fussiez-vous le plus absolu des monarques, je porterai jusque dans vos prisons ma liberté tout entière : la liberté de mon esprit, pour m'entretenir avec ma raison; la liberté de mon cœur, pour m'attacher à mes devoirs. Vous n'avez emprisonné que la partie de moi-même que je regardais déjà comme une prison; j'y étais libre avant la violence que vous m'avez faite, je le suis encore après; et si, par le pouvoir que Dieu m'a donné sur moi-même, je veux posséder mon âme en paix, je suis encore, malgré vous, mon souverain, mon roi.

Première merveille de notre liberté : c'est une espèce de royauté naturelle qui ne relève proprement que de Dieu. Mais, comme nous l'avons déjà insinué, une royauté que nous n'avons reçue que pour en faire hommage à son auteur, et pour en exercer les fonctions par l'avis d'un conseil établi par lui-même; conseil souverain, par conséquent. Tâchons d'abord de le bien connaître, son caractère, ses attributs, ses droits.

Quel est-il ce conseil que Dieu a établi dans notre cœur pour nous éclairer dans l'usage que nous devons faire de notre liberté? Nous ne craindrons pas de le dire, puisque nous avons pour garant son instituteur. C'est le conseil qu'il a suivi lui-même dans la formation de l'univers ; le conseil qu'il suit encore dans son gouvernement. La proposition paraît un peu paradoxe au premier coup d'œil; c'est une des

notions les plus communes du bon sens naturel. Car, quel est le conseil que Dieu suit dans le gouvernement du monde? la vérité, l'ordre, la justice, la constance, l'équité, en un mot toutes les vertus que les oracles sacrés comprennent sous le nom de la sagesse éternelle. Or, Messieurs, quel est aussi le conseil que nous devons suivre dans le gouvernement de notre cœur? n'est-ce pas manifestement la raison, et par conséquent la vérité, l'ordre, la justice, la constance, l'équité, en un mot la sagesse? Voilà donc aussi notre conseil-né, comme celui du souverain des rois. N'avançons rien que sur sa parole.

C'est la sagesse en personne qui nous l'a déclaré dans les livres qui portent son nom, où elle adresse la parole à tous les hommes, *O viri, ad vos clamito*[1] : vous avez besoin d'un conseil pour vous conduire, c'est moi qui le suis, *meum est consilium;* la prudence vous est nécessaire, c'est moi qui la donne, *mea est prudentia;* l'équité, *mea est æquitas;* la force, *mea est fortitudo.* Voulez-vous bien régner sur vous-mêmes? *per me reges regnant.* Voulez-vous bien commander aux autres? *per me principes imperant.* Voulez-vous porter des lois justes? *per me potentes decernunt justitiam.* Que tardez-vous donc à me consulter? vous défiez-vous de mes lumières? le Tout-Puissant les a bien consultées dans l'ordonnance de l'univers, *cum eo eram cuncta componens.* Craignez-vous de m'importuner par vos consultations? je fais mes délices d'éclairer les enfants des hommes, *deliciæ meæ esse cum filiis hominum.*

C'est ainsi que la sagesse nous fait elle-même le portrait du conseil d'État qu'elle nous a donné dans la raison, pour conduire les démarches de notre liberté : conseil bien différent de celui des rois du monde. Quelle différence, ou plutôt quel contraste entre un conseil établi de Dieu et des conseils établis par les hommes! Le conseil des rois est souvent dis-

[1] Prov, 8.

persé bien loin du trône, et dans les affaires les plus pressantes, il faut du temps pour le réunir : notre conseil est toujours assemblé. Nous n'avons qu'à rentrer dans nous-mêmes pour le trouver là aussitôt, toujours prêt à nous répondre. Les rois se choisissent eux-mêmes leur conseil; c'est une grâce d'y être admis; et les membres qui le composent ont toujours mille raisons pour flatter leur bienfaiteur. Notre conseil n'étant pas de notre choix ne peut jamais avoir aucun intérêt, ni de nous déguiser la vérité, ni de nous dissimuler les lois que nous devons suivre dans notre gouvernement. Le conseil des rois est composé de plusieurs têtes qui sont rarement d'accord ensemble : ce que l'un conseille comme le salut de l'État, l'autre le dissuade comme la ruine. Notre conseil est un et simple, toujours d'accord avec lui-même : la vérité avec la justice, la justice avec la prudence, la prudence avec la fermeté. Toutes les vertus n'ont qu'une voix, qui est celle de l'ordre et de la sagesse; enfin, le conseil des rois n'est composé que de leurs sujets, qui ne peuvent prendre avec eux que le ton faible d'avis ou de remontrances, qui s'affaiblit encore par la présence de la majesté royale. Notre conseil est, par son institution divine, un conseil souverain dont les avis peuvent être des commandements, et les remontrances des ordres absolus.

C'est la seconde merveille de notre liberté; un conseil établi de Dieu dans notre cœur, pour nous gouverner par ses lumières.

Ici peut-être on me dira : Mais si notre liberté, ce pouvoir que Dieu nous a donné sur nous-mêmes, dépend d'un conseil souverain, comment pouvons-nous demeurer libres sous son empire suprême? A cette question, qui est plus abstraite que difficile, nous en ajoutons deux autres plus sensibles : comment nous demeurons libres sous l'empire des passions qui naissent avec nous; et en second lieu, comment nous demeurons libres sous la tyrannie même de ces passions, quand on a eu le malheur de les fortifier par l'habitude à

s'en laisser vaincre? Répondons en peu de mots à ces trois questions, pour achever d'éclaircir les merveilles de notre liberté.

Comment nous demeurons libres sous la régence d'un conseil souverain? La réponse est facile, et même contenue dans les propres termes de la question. C'est que notre conseil, quoique souverain de sa nature, nous parle non pas en souverain qui n'aurait qu'à vouloir pour se faire obéir, mais en conseil qui nous laisse la liberté de le suivre ou de ne le suivre pas. J'en appelle à tous ceux qui savent rentrer en eux-mêmes pour écouter ses avis. Quel est le ton qui les accompagne? ou, si vous l'aimez mieux, quelle est l'impression intérieure que nous en recevons? y sentons-nous rien qui nous force à nous y rendre? Nos résistances trop fréquentes nous démontrent bien le contraire.

Il est vrai qu'assez souvent notre conseil prend un ton plus élevé : le ton de commandement, de reproche, de réprimande, quelquefois même le ton de menace. Mais quelque ton qu'il prenne, il nous parle toujours comme les lois, qui ne forcent personne à s'y soumettre. Voilà le bien, voilà le mal. Choisissez lequel des deux il vous plaira. *Apposuit tibi aquam et ignem*[1] : *ad quod volueris porrige manum*[2]. C'est la manière dont nous parle notre conseil souverain. Ses commandements ne sont que des invitations à faire le bien; ses ordres les plus absolus, des exhortations à fuir le mal; ses réprimandes, une voix secrète : vous avez tort; ses reproches : est-ce ainsi que vous abandonnez votre lumière? ses menaces : prenez garde aux malheurs qui suivent toujours le mal. Au lieu de cette voix tranquille, il aurait pu nous faire entendre son tonnerre; il aurait pu agir sur nous en être tout-puissant. Qui en doute? Mais nous sentons bien qu'il a mieux aimé agir sur notre cœur en être sage et tranquille, qui sait tempérer son action pour ne pas blesser les

[1] Deut., 30.
[2] Eccli., 15.

droits de notre liberté. Il nous l'a donnée : il la respecte, si j'ose ainsi dire, comme l'image de la sienne; et pourquoi ne le dirais-je pas, puisqu'un auteur sacré a bien osé le dire à lui-même? *Tu autem dominator virtutis, cum tranquillitate judicas, et cum magna reverentia disponis nos*[1]. Dieu nous traite comme des sujets libres, avec une espèce de révérence.

La première question : comment nous demeurons libres sous l'empire d'un conseil souverain, n'a donc évidemment aucune difficulté réelle; je viens à la seconde : comment nous demeurons libres sous l'empire des passions qui naissent avec nous? C'est malheureusement notre premier conseil, qui est même assez longtemps l'unique, et par conséquent notre maître plutôt que notre conseil pendant plusieurs années. Il faut donc d'abord demander, non pas comment nous demeurons libres sous leur empire, mais comment nous le devenons? C'est une des plus grandes merveilles de la vie humaine, ou plutôt de la Providence. Remontons à nos premiers jours.

Dans quel esclavage notre âme se trouve-t-elle réduite en entrant au monde? Plongée, pour ainsi dire, dans un sommeil profond, nos pensées ne sont encore que des songes, sans liaisons, sans suite; nos volontés, que des impulsions involontaires, sans élection, sans choix; nos paroles, que des cris informes pour appeler tout le monde à notre secours. Les a-t-on fait taire en leur accordant ce qu'ils imploraient? on se rendort. Nos réveils ne sont pas plus raisonnables que notre sommeil. Rien de réfléchi, rien de raisonné. On regarde sans voir; on écoute sans entendre; on ne connaît encore que les biens du corps; on ne se réveille que pour eux, et le premier venu est toujours le maître de la place. Comment pourra-t-on passer d'un état si servile à un état de liberté? Voyons par quels degrés l'auteur de la nature opère dans notre âme une révolution d'état si merveilleuse.

[1] Sap., 12, 18.

A mesure que nous avançons en âge, nos réveils deviennent plus fréquents et plus longs. C'est la première marque d'une âme qui commence à se dégager de la matière. La réflexion vient, qui est une autre espèce de réveil. On commence à regarder pour voir, à écouter pour entendre, à discerner les objets, à distinguer les personnes qui nous approchent, à lier nos pensées avec leurs paroles; et au travers des nuages des idées sensibles, on aperçoit tout à coup dans une lumière plus pure, des objets plus dignes de notre amour : la vérité, l'ordre, des règles, des lois de conduite qui se développent insensiblement, surtout par le commerce d'esprit que nous commençons d'avoir avec les autres hommes. C'est la raison qui paraît. Les sens ont beau en certains moments la faire disparaître, elle reparaît toujours bientôt, et toujours la même. Nous voilà donc désormais placés entre deux conseils : celui des sens et celui de la raison. Le conseil des sens, qui nous avait jusque-là dominés avec tant d'empire; et le conseil de la raison, qui nous offre ses lumières pour nous affranchir de leur domination, que dis-je? qui dès sa naissance nous affranchit déjà un peu. Nous ne courons plus si aveuglément vers les biens du corps. Nous sentons une barrière qui nous arrête. Ainsi, après quelques années de servitude, notre cœur se trouve entre les sens et la raison, comme un roi dans son conseil d'État : on compare les avis; on pèse les motifs, et nous décidons en faveur duquel il nous plaît.

Nous voilà donc enfin devenus libres : à quel âge précisément nous le sommes devenus? avec quel degré d'empire sur nous-mêmes? quel est le premier usage, en bien ou en mal, que nous avons fait de notre liberté naissante? c'est à quoi nous ne pouvons répondre. Nous l'avons vue née, nous ne l'avons point vue naître. Nous savons seulement, par l'expérience universelle, que la liberté une fois née se fortifie avec l'âge par la réflexion; qu'elle se fortifie dans ceux qui en usent bien par la récompense naturelle attachée à la

vertu, qui en est le bon usage; et au contraire qu'elle s'affaiblit dans ceux qui en usent mal, par cette loi de l'ordre éternel qui condamne à la servitude quiconque use mal de sa liberté. Ce qui nous conduit à notre dernière question :

Comment nous demeurons libres, non-seulement sous l'empire des passions naissantes, mais sous leur tyrannie même, quand on a eu le malheur de les fortifier par l'habitude à s'en laisser vaincre?

Dirons-nous, avec certains auteurs, que, par la force de l'habitude, nos passions peuvent devenir tout à fait insurmontables? ou, si nous pouvons encore les vaincre, que toute notre liberté se réduit à les pouvoir surmonter les unes par les autres : la passion pour la gloire par celle du plaisir, le plaisir par l'intérêt, l'intérêt par l'honneur du monde, l'honneur du monde par l'amour du repos; en un mot, à vaincre un vice par un autre vice?

Étrange sorte de liberté, qui ne consisterait que dans le pouvoir de changer de maître, et de rouler, pour ainsi dire, dans un cercle d'esclavages perpétuels!

Non, Messieurs, nous ne ferons jamais cet outrage à la nature humaine, ou plutôt à son auteur. Peut-on concevoir un état où l'homme ne serait libre que pour le mal? où l'on ne serait maître de ses volontés que pour choisir entre les crimes? et cependant où l'on serait condamnable, punissable même, pour n'avoir point évité un mal inévitable, ou qui n'est évitable que par un autre mal? Prenez garde, s'il vous plaît, à la contradiction.

Car on veut bien nous accorder, que, malgré la force des passions les plus invétérées, nous avons encore le pouvoir de les vaincre les unes par les autres. Mais si nous avons encore le pouvoir de les vaincre les unes par les autres, il n'y en a donc aucune en particulier qui soit invincible; et s'il n'y en a aucune en particulier qui soit invincible, on peut donc à tout le moins leur résister une à une, en attendant la naissance de quelque autre passion subsidiaire qui nous rende plus forts, ou

de même force que celle qui nous attaque actuellement. La conséquence est évidente par le principe accordé. Or, de là, que s'ensuit-il encore? Tout le monde sait que la résistance à une passion est une victoire commencée. Je suppose que dans le premier moment de l'attaque vous y résistiez en effet. A quoi tient-il donc qu'ayant commencé de vaincre vous ne poussiez pas plus loin votre victoire?

Me direz-vous que, par la force de l'habitude, la passion est devenue si dominante qu'elle vous emporte malgré vous? Je vous demanderai si elle vous emporte jusqu'à vous faire perdre la raison? Si vous en convenez, je n'ai rien à vous dire, sinon que dans le moment du transport il faut vous lier comme un frénétique jusqu'à la fin de son accès. Que si vous n'en convenez pas, qu'est-il besoin pour combattre une passion d'en appeler une autre à votre secours? Voilà la raison qui, de votre propre aveu, luit encore dans vos ténèbres; qui vous offre ses lumières pour dissiper les nuages de votre esprit, ses motifs de sagesse pour arrêter les mouvements de votre cœur, ses exhortations secrètes pour vous rappeler à vous-même. Vous convenez que vous entendez encore sa voix; et vous regarderiez comme la plus atroce des injures si l'on vous disait dans ce moment que vous ne l'entendez plus. Pourquoi donc, je le répète, pourquoi dans ce combat intérieur des sens et de la raison, serait-il besoin d'appeler vos tyrans au secours de votre liberté, pendant que votre maître légitime vous tend les bras pour vous affranchir de leur servitude? Que dis-je? sa seule présence vous rend déjà libres. Au seul mot de raison, vous venez de reconnaître une loi que vous devez suivre. Encore un moment d'attention, et vous sentirez bientôt que la même loi qui vous impose le devoir de combattre vos passions, vous donne aussi le pouvoir de les vaincre. Je dis un pouvoir efficace, et, quand nous le voudrons, effectif. Combien d'exemples dans toutes les histoires, même profanes, de passions vaincues par la raison? Combien d'habitudes vicieuses for-

mées dans la jeunesse, domptées dans un âge mûr par l'amour naturel de l'ordre et de la vertu? Combien même de tempéraments nés vicieux, colères, insolents, superbes, enclins aux plaisirs des sens, convertis en leurs contraires par l'horreur naturelle du vice et du désordre? Je parle dans une académie savante. Je laisse à votre mémoire le soin de vous les rappeler.

En est-ce assez, Messieurs, pour nous convaincre des trois merveilles de notre liberté, dans ses trois points de vue les plus considérables?

1°. Dans cette espèce de royauté naturelle, que Dieu, en nous formant à son image, nous a donnée sur nous-mêmes pour coopérer avec lui à notre perfection et à notre solide bonheur;

2°. Dans ce conseil intime dont il nous a pourvus avec tant de sagesse pour nous éclairer dans le gouvernement de notre cœur;

3°. Dans la manière admirable dont il nous conserve libres entre deux puissances contraires, l'une qui nous attire au bien, l'autre au mal, mais en nous laissant toujours les maîtres de nous-mêmes, c'est-à-dire dans le sens que nous l'avons expliqué, nos souverains, nos rois.

DISCOURS.

SUR LA NATURE DES IDÉES.

MESSIEURS,

Depuis que les hommes ont commencé à philosopher méthodiquement, la question des idées a toujours paru en philosophie d'une extrême importance, d'une si extrême importance, dit saint Augustin, que, sans en avoir bien compris la nature, on ne peut être véritablement sage [1]; *siquidem in ideis tanta vis constituitur, ut nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit.*

Mais pourquoi, dira-t-on, nous amuser dans les sciences à ces théories abstraites, où si peu d'esprits peuvent atteindre? ne vaudrait-il pas mieux pour nous instruire à fond des choses, nous les faire voir en elles-mêmes, que de nous les montrer dans leurs images, dans un miroir ou dans un tableau?

Oui, sans doute, Messieurs, si nous pouvions connaître en elles-mêmes toutes les choses qui peuvent être les objets de nos connaissances; mais combien peu en est-il que nous puissions connaître immédiatement? Tout le monde un peu philosophe convient que nous ne connaissons ainsi que notre âme, nos pensées, nos affections, nos sensations actuelles; que nous ne connaissons les êtres distingués de nous, Dieu, le monde visible, notre propre corps que par les idées qui nous les représentent, lesquelles par conséquent sont les seuls objets immédiats de notre esprit dans la recherche de la vérité.

Voilà donc sans contredit le fondement de toutes les

[1] L. LXXXIII, qq. 11, 4-16.

sciences divines et humaines. Je conclus avec saint Augustin : de quelle importance n'est-il donc pas d'examiner d'abord si ce fondement est solide et inébranlable?

C'est le dessein que je me propose dans ce discours; je veux dire, d'examiner la nature des idées qui nous éclairent dans les sciences, d'en éclaircir la notion, et d'en établir la réalité.

D'abord, Messieurs, je vous déclare que je ne parle ici qu'à l'esprit pur, comme si j'avais à parler dans une académie d'intelligences purement spirituelles, et je ne crains pas que ma déclaration diminue le nombre de mes auditeurs. L'esprit pur est une faculté de notre âme, aussi commune à tous les hommes que l'imagination et les sens. Je commence par un principe de fait notoire à tout le monde.

Nous avons trois sciences incontestables, où les idées qui en sont les objets immédiats se montrent tout à découvert à la simple vue de l'esprit pur : l'arithmétique, la géométrie et la morale. Rien de plus facile que de s'en convaincre par la seule intelligence des termes.

Premièrement, quel est l'objet de l'arithmétique? On appelle ainsi la science des nombres 1, 2, 3, 4, 5, etc., jusqu'à l'infini. Mais qu'entendez-vous par nombres? Je vous le demande à vous-mêmes? Que peut-on entendre par là, sinon les idées qui nous éclairent dans tous nos calculs? ces idées, à la lumière desquelles nous comptons tous les êtres, les esprits, les corps et les nombres eux-mêmes. c'est ce qu'on appelle nombre nombrants, ou nombres essentiels, pour les distinguer des nombres d'institution humaine, que nous appelons nombres nombrés, comme quand nous disons dans la géométrie pratique : un pied, deux pieds, trois pieds, etc. Il ne s'agit ici que des premiers.

Rentrons dans nous-mêmes pour les considérer de plus près dans leur suite naturelle. Quel spectacle pour des esprits attentifs ! Aimons-nous la simplicité dans les éléments des sciences? considérons la progression des nombres dans

son origine : quoi de plus simple que l'unité nombrante, qui est essentiellement indivisible? Aimons-nous le grand? considérons la même progression dans son dernier terme, qui est essentiellement infini. Aimons-nous à voir comment le plus petit peut s'élever au plus grand par des progrès insensibles? considérons la manière dont tous les nombres se forment successivement les uns des autres, par la seule addition de l'unité 1, d'abord à elle-même pour former le 2, au second pour former le troisième 3, etc.; je ne dis pas jusqu'à la fin, mais jusqu'à l'infini complet, qui les renferme tous.

C'est l'objet de l'arithmétique, la première de nos sciences démonstratives, la seule qui se démontre par elle-même, sans rien emprunter d'ailleurs, et sans laquelle on ne peut rien démontrer dans toutes les autres parties des mathématiques. Venons à la seconde.

Quel est l'objet de la géométrie? Tout le monde sait en général que son dessein est de nous apprendre l'art de mesurer des lignes, des angles, des figures; mais pour découvrir les règles de cet art, quels sont les objets que nous considérons? Il est évident que ce ne sont ni les lignes, ni les angles, ni les figures que nous traçons sur le papier ou sur le terrain. Nous ne les y traçons que sur les idées que nous en avions déjà dans l'esprit, c'est-à-dire sur des modèles que nos figures les plus parfaites ne peuvent représenter que très-imparfaitement.

Car, Messieurs, prenons-y garde; que voyons-nous, par exemple, dans l'idée de la ligne droite? Une simple et pure longueur, laquelle par conséquent ne peut avoir pour extrémités que des points mathématiques indivisibles, et cependant aussi réels que les lignes dont ils sont les extrémités.

Que voyons-nous dans l'idée de l'angle rectiligne? Un espace compris entre deux lignes droites, qui se joignent dans un même point, espace par conséquent terminé de ce côté-là, mais indéterminé du côté de son ouverture.

Enfin, que voyons-nous dans l'idée d'une figure? Un espace terminé en tout sens, ou par une seule et même ligne courbe, comme le cercle, ou par plusieurs lignes droites, comme un triangle carré, le pentagone, l'hexagone, etc., jusqu'à l'infini, que nous voyons partout en perspective dans la géométrie comme dans l'arithmétique.

En sera-t-il de même dans la morale? y verrons-nous encore quelque espèce d'infini? mais quoi! la science du cœur aurait-elle un objet moins étendu que les sciences de l'esprit? j'en appelle à l'esprit même.

Quel est l'objet de la morale? ordre, loi, règle de mœurs, sagesse, équité, justice universelle envers Dieu et envers les hommes. Ne sont-ce point là des idées aussi communes dans le monde que celles des nombres ou des figures géométriques; tout aussi lumineuses, quand il nous plaît de nous y rendre attentifs, mais incomparablement plus intéressantes, et par la nature des vérités qu'elles nous enseignent, et par le ton qu'elles prennent pour nous les enseigner? Ce ne sont pas seulement des belles théories qu'elles proposent à notre curiosité; ce sont des commandements dont elles nous demandent la pratique; l'idée de l'ordre : que tout soit ordonné dans vos affections; l'idée de la loi : que tout soit légitime dans vos actions; l'idée de la règle de mœurs : que tous vos désirs soient dirigés à une fin digne d'une âme faite à l'image de Dieu; les idées de sagesse, d'équité, de justice : que tous vos procédés y soient conformes, comme à votre modèle indispensable.

C'est le caractère distinctif des vérités morales. Elles nous parlent en souveraines qui veulent être obéies. Aimables et pleines d'attraits, quand nous les aimons; délectables, quand nous les suivons; sévères et menaçantes, quand nous leur résistons; vindicatives même, si j'ose ainsi m'exprimer, par les remords, par les terreurs dont elles nous agitent, quand nous ne voulons céder ni à leurs attraits, ni à leurs menaces. En un mot, nous n'avons point d'idées qui pren-

nent tant de formes différentes pour nous manifester la présence d'un maître, d'un législateur tout-puissant, et d'une loi éternelle. Voilà donc encore l'infini dans l'objet de la morale.

Quelle est la conclusion naturelle de ce premier principe de fait? j'aperçois l'infini. Donc il est. Car quoi de plus absurde, ou de plus insensé, dit saint Augustin, que d'admettre l'existence des objets que nous voyons par les yeux du corps, et de refuser d'admettre celle des objets que nous voyons des yeux de l'esprit [1]? *Quid tam absurdum, quam ea esse, quæ oculis videmus, ea non esse, quæ intelligentia cernimus.*

Après avoir éclairci la notion des idées, il faut en établir la nature.

La question est de savoir si elles existent indépendamment de notre esprit, ou si c'est notre esprit qui leur donne l'être en y pensant?

C'est-à-dire, par exemple, si les idées des nombres, des figures géométriques, de l'ordre ou de la règle des mœurs ne sont autre chose que des modifications de notre âme, ou si elles en sont réellement distinguées?

C'est-à-dire encore, pour me rendre plus intelligible à tout le monde, si nous voyons dans notre âme toutes les vérités que nous connaissons, arithmétiques, géométriques, morales, ou dans quelque autre substance lumineuse par elle-même, qui nous les manifeste par son action continuelle sur notre esprit?

En un mot, si nos perceptions et nos idées ne sont réellement que la même chose, exprimée par deux termes différents, ou si elles sont deux choses essentiellement différentes par leur nature?

D'abord, il est certain que Dieu, l'être infiniment parfait, connaît tout en lui-même; que toutes les choses qu'il a faites lui étaient connues avant qu'il les eût faites; qu'il en

[1] *De Immort. animæ.*, c. 10.

avait dans son entendement divin toutes les idées, les exemplaires, les modèles, tous les desseins, sur lesquels il a formé tous les êtres visibles et invisibles, les esprits et les corps.

D'où il suit par une conséquence nécessaire que les idées de Dieu ne peuvent être distinguées réellement des perceptions qu'il en a, ou de son entendement.

La question se réduit donc à savoir si en cela même Dieu nous a créés à son image.

En doutez-vous, me dira-t-on, quelques-uns même sans balancer? Non-seulement j'en doute, mais, après avoir longtemps balancé le pour et le contre, j'ose assurer comme une vérité indubitable que les idées qui nous éclairent dans toutes nos sciences démonstratives sont réellement distinguées des perceptions que nous en avons dans l'esprit.

Le principe est que deux choses sont réellement distinguées quand elles ont des propriétés incompatibles dans un même sujet. C'est une vérité de logique universellement reçue.

Or, Messieurs, je le demande à quiconque entend seulement les termes, quelles sont les propriétés des idées qui nous éclairent dans nos sciences démonstratives? n'est-il pas évident que les idées des nombres, des figures géométriques, de l'ordre, et de la règle des mœurs sont essentiellement, comme les vérités qu'elles nous démontrent, éternelles, immuables, nécessaires, universelles, partout les mêmes dans tous les temps et dans tous les lieux?

Sont-ce là les propriétés de nos perceptions? ne sentons-nous pas, au contraire, que nos connaissances les plus étendues sont toujours très-bornées, comme nos esprits, passagères, muables, contingentes, particulières, différentes en différentes personnes, et quelquefois dans nous-mêmes en divers temps? fût-il jamais entre deux termes de comparaison une distinction réelle plus marquée?

Dites-moi donc, Messieurs, ne serait-ce pas confondre la

lumière avec les ténèbres que de confondre nos idées avec nos perceptions? ne serait-ce pas vouloir identifier dans notre âme des propriétés qui sont évidemment incompatibles dans un même sujet? l'éternel avec ce qui passe, l'immuable avec ce qui change, le nécessaire avec le contingent, l'universel avec le particulier; ce qui est partout différent, et aussi différent que nos esprits le sont les uns des autres?

Cette première preuve de la distinction réelle que nous admettons entre nos perceptions et nos idées paraîtra peut-être un peu abstraite à la plupart des philosophes du temps. Pour la rendre plus sensible, nous y en ajoutons deux autres qui, pour être indirectes, n'en seront pas moins concluantes.

Je dis, en premier lieu, que si les idées qui nous éclairent dans les sciences et dans les mœurs ne sont pas réellement distinguées de nos perceptions, nous ne pourrions avoir ensemble aucune société d'esprit. Car quel en pourrait être le nœud? serait-ce par une action immédiate et réciproque de nos esprits les uns sur les autres que nous pourrions nous entre-communiquer nos pensées? serait-ce par les yeux du corps que nous pourrions voir dans les âmes les uns des autres ce que nous pensons? absurdité encore plus grossière. Serait-ce donc enfin par la parole que nous pourrions former ensemble une société d'esprit?

C'est le moyen que le Créateur y employa dès le commencement du monde [1]. Il donna un langage commun à nos premiers pères, c'est-à-dire un langage tout formé, où il attacha dans leur esprit les mêmes idées aux mêmes termes, pour s'entre-communiquer leurs pensées sans équivoque. . . . . Moyen admirable, mais absolument impossible dans l'hypothèse qui confond nos idées avec nos perceptions.

Car, Messieurs, prenez garde, s'il vous plaît : dans cette

[1] Gen., 2.

hypothèse, comment pourrait-on établir entre les hommes un langage commun? comment pourrions-nous convenir ensemble d'attacher les mêmes idées aux mêmes termes? Nos idées ne sont, dites-vous, que des modifications de notre esprit, et par conséquent incommunicables d'un esprit à l'autre. Comment donc pourrions-nous les attacher aux mêmes termes, sans tomber à chaque parole dans l'équivoque, où chacun n'entendrait que son idée particulière, ou plutôt n'entendrait qu'un son en l'air qui n'aurait aucun sens, parce qu'il en aurait plusieurs?

Il me semble ici, Messieurs, me voir transporté dans ces conversations bizarres, où, selon les divers préjugés que l'on y apporte, chacun ne parle qu'à sa pensée, ne répond qu'à sa pensée, n'interroge que sa pensée pour y répondre encore. C'est un ridicule assez ordinaire dans le monde, mais qui serait universel dans l'hypothèse qui confond nos idées avec nos perceptions. Nous voilà donc tombés dans la confusion des langues à la tour de Babel. Nous aurions beau parler, nous ne pourrions nous faire entendre à personne, c'est-à-dire que nous ne pourrions plus avoir aucun langage commun, ni par conséquent aucune société d'esprit les uns avec les autres.

Je dis, en second lieu, que l'hypothèse qui confond nos idées avec nos perceptions renverse tous les fondements de la certitude humaine dans les sciences et dans les mœurs. L'accusation est grave. Il faut la prouver.

Quels sont les fondements de la certitude humaine? Il y en a deux, que tout le monde suppose naturellement comme infaillibles dans la recherche de la vérité.

1°. Que l'on peut assurer d'une chose tout ce que l'on voit clairement et indistinctement renfermé dans son idée.

C'est le principe de toutes les démonstrations qu'on appelle directes, où l'on conclut une vérité d'une autre par une conséquence immédiate et nécessaire.

2°. Que la même chose ne peut en même temps être et n'être pas.

C'est le principe de toutes les démonstrations qu'on appelle indirectes, où l'on est forcé d'admettre une vérité, ou de tomber en contradiction avec soi-même.

Rien de plus certain que ces deux principes du raisonnement, si nos idées sont réellement distinguées de nos perceptions; rien de plus incertain si elles ne le sont pas. C'est ce qu'il faut démontrer.

Vous m'assurez, par exemple, en géométrie, que tous les diamètres du cercle sont égaux. Mais quelle certitude en avez-vous? avez-vous vu tous les cercles possibles pour m'en parler si affirmativement? Non, sans doute. Comment donc pouvez-vous m'assurer avec tant de confiance que tous les cercles ont cette propriété? je la vois clairement dans l'idée du cercle en général. Oui, mais comme vous l'entendez dans la perception actuelle que vous en avez, c'est-à-dire que cela vous paraît ainsi, et rien de plus. Non, je veux dire que cela est ainsi nécessairement, et je suis sûr que vous voyez la même chose que moi dans l'idée que vous avez du cercle. Peut-être. Mais qui vous l'a dit? et si je m'avisais de vous nier votre proposition, comment pourriez-vous me convaincre d'erreur? je serais en contradiction avec vous. Mais puisque dans votre hypothèse nos idées n'ont rien de commun entre elles, comment pourriez-vous me faire tomber en contradiction avec moi-même, pour me forcer d'admettre la proposition niée?

Or de là, Messieurs, que suit-il? Je disais tout à l'heure que l'hypothèse qui confond nos idées avec nos perceptions nous ferait tomber dans la confusion des langues. Je disais trop peu. Elle nous ferait tomber dans une confusion incomparablement plus fatale aux sciences et aux mœurs, dans un pyrrhonisme universel, dans un doute général, par rapport à tous les êtres qui sont distingués de

notre âme : Dieu, le monde, notre propre corps. Nulle certitude ni sur leur existence, ni sur leur nature. En vain, pour nous en éclaircir, nous consulterions nos idées, c'est-à-dire nos perceptions par l'hypothèse. Nous n'en pourrions rien affirmer, sinon que ce que nous affirmons nous paraît ainsi. Toute autre affirmation qui s'étendrait plus loin s'étendrait au delà de nos connaissances, et par conséquent serait un jugement téméraire par toutes les règles de la logique naturelle.

C'est le raisonnement de Pyrrhon contre les philosophes dogmatiques de son temps. La conséquence était évidente en supposant le principe. Mais il ne s'ensuit pas que nous accusions de pyrrhonisme tous les philosophes de nos jours qui combattent la distinction réelle de nos idées d'avec nos perceptions; nous ne les accusons pas de raisonner conséquemment; et nous reconnaissons, avec plaisir, qu'en attaquant notre principe, ils le supposent eux-mêmes dans tous les raisonnements comme une vérité incontestable; ils nous font de grands syllogismes, où par la nécessité de la forme il entre toujours quelques propositions universelles. N'est-ce point là supposer, comme nous, qu'il y a des idées universelles? Ils en tirent des conséquences; n'est-ce pas supposer, comme nous, que les idées sur lesquelles ils raisonnent contiennent réellement ce qu'ils en concluent? Enfin, quand on leur nie une conséquence tirée en bonne forme, ils en appellent au sens commun; n'est-ce pas supposer, comme nous, qu'il y a une raison commune à tous les esprits, une raison souveraine qui nous éclaire tous par les mêmes idées?

Nous ne leur en demandons pas davantage pour conclure, avec saint Augustin : Puisque vous admettez, comme nous, une raison éternelle, commune à tous les hommes, et par conséquent très-distinguée de chaque homme en particulier, avouez de bonne grâce, ou du moins de bonne foi, que dans la recherche de la vérité vous n'êtes pas votre lumière à

vous-mêmes, *dic quia tu tibi lumen non es*[1]; que votre esprit n'est que l'œil qui voit la lumière, mais non pas la lumière même, *dic quia tu tibi lumen non es. Ut multum oculus es, lumen non es.* En un mot, avouez que pour découvrir la vérité dans sa source, il faut sortir de nous-mêmes pour contempler une lumière préexistante à nos esprits, et toujours subsistante en elle-même; cette lumière éternelle dont il est écrit : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*[2].

[1] *Tract. in Joan.*
[2] Joan., 1.

DISCOURS.

SUR LES MERVEILLES DES IDÉES.

MESSIEURS,

Nous n'avons fait encore qu'effleurer, si j'ose ainsi dire, la surface des idées qui nous éclairent dans nos trois sciences démonstratives, l'arithmétique, la géométrie et la morale; notre dessein est aujourd'hui d'en pénétrer le fond pour en découvrir les merveilles dans la suite lumineuse des vérités qu'elles nous enseignent, chacune dans son département :

1°. Les merveilles des idées des nombres;

2°. Les merveilles des idées des grandeurs géométriques;

3°. Les merveilles des idées de l'ordre, ou de la règle éternelle des mœurs.

Entrons dans le détail, qui sera peut-être un peu long. Mais nous croyons que dans les sciences on ne peut trop insister sur les premiers principes, sans lesquels, dit saint Augustin, on ne peut rien savoir parfaitement : *In quibus tanta vis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit.*

Pour commencer par la considération de nos idées les plus familières et les plus distinctes, représentons-nous la suite naturelle des nombres dans toute son étendue : 1, 2, 3, 4, 5, etc., jusqu'à l'infini.

Quelle adorable simplicité dans cette première progression numérique; dans la manière dont elle entre en marche, dans la manière dont elle procède, et enfin dans la manière dont elle se termine, sans cesser d'être interminable! Mais dans cette simplicité, ou plutôt par cette simplicité même, combien de vérités fondamentales nous démontre-t-elle au premier coup d'œil de l'esprit pur?

On admire, avec raison, la méthode des géomètres dans la recherche de la vérité. C'est de la lumière des nombres qu'ils en ont tiré toutes les règles : définir, diviser, poser des axiomes, etc.

D'abord, avec quelle clarté tous les nombre se définissent-ils eux-mêmes, chacun par son rang numérique : 1, 2, 3, 4, 5, etc.

Tous les nombres se divisent avec la même clarté, en leurs espèces générales et particulières :

1°. En nombre simple et en nombres composés.

En nombre simple qui est unique. C'est l'unité nombrante, et en nombres composés ou multipliés de l'unité, qui sont en nombre infini par la nature de la progression numérique : 1, 2, 3, 4, 5, etc., jusqu'à l'infini.

2°. En nombres pairs et en nombres impairs.

Nombres pairs, c'est-à-dire divisibles en deux parties égales, comme 2, 4, 6, 8, etc., jusqu'à l'infini.

Nombres impairs, c'est-à-dire, qui ne peuvent être divisés en deux parties égales, comme 1, 3, 5, 7, 9, etc., jusqu'à l'infini.

Deux nouvelles progressions arithmétiques, c'est-à-dire où la différence d'un terme à l'autre est partout de même, toutes deux infinies, comme la première, quoiqu'elles n'en contiennent chacune que la moitié des termes.

La troisième règle de la méthode, en enseignant une science, est d'en poser les axiomes. Les idées des nombres observent cette règle avec une évidence que la géométrie même ne peut égaler. Tout y est axiome dans les définitions des nombres, dans leurs divisions en leurs espèces, dans la manière dont ils se composent les uns des autres, soit par l'addition ou par la multiplication, ou dont ils se décomposent par la soustraction ou par la division.

Car de là seul, combien de principes évidents se présentent en foule à la simple vue de l'esprit, avec leurs conséquences immédiates?

1°. Que si l'on ajoute un nombre impair à un nombre impair, la somme sera un nombre pair.

2°. Que si l'on ajoute un nombre pair à un nombre impair, la somme sera un nombre impair.

3°. Que si l'on multiplie un nombre impair par un nombre impair, le produit sera impair.

4°. Que si l'on multiplie un nombre impair par un nombre pair, le produit sera pair.

5°. Que si l'on soustrait un nombre d'un plus grand, le reste sera leur différence; donc l'égalité entre plusieurs nombres constitue la nature de la progression arithmétique.

6°. Que si l'on divise un nombre par un plus petit, le quotient exprimera combien de fois le plus grand contient le plus petit, c'est-à-dire leur raison géométrique, ou son exposant; donc l'égalité entre plusieurs nombres constitue la nature de la progression géométrique, double, triple, quadruple, etc.

7°. Que si l'on ajoute l'unité à elle-même un nombre infini de fois, la somme sera infinie, mais que si on la multiplie par elle-même un nombre infini de fois, le produit ne peut jamais être que l'unité : une fois 1 c'est 1; le produit 1 par 1, c'est encore 1, et toujours de même à l'infini.

8°. Que le nombre 2 ajouté à lui-même et multiplié par lui-même, la somme et le produit sont égaux.

9°. Que les trois premiers nombres 1, 2, 3, étant ajoutés ensemble, ou multipliés les uns par les autres, la somme et le produit sont encore égaux, c'est-à-dire 6, le plus parfait des nombres qu'on appelle parfaits.

10°. Que si l'on ajoute ensemble tous les nombres de la suite naturelle 1, 2, 3, 4, 5, 6, etc., jusqu'à l'infini, la somme sera plus qu'infinie, par le nombre 7.

11°. Que si l'on multiplie continuellement l'un par l'autre tous les nombres de la suite naturelle, le produit sera plus qu'infini, à plus forte raison.

12°. Que si l'on multiplie tous les termes dans la suite

naturelle : 1, 2, 3, 4, 5, etc., chacun par lui-même, on aura toute la suite des nombres qu'on appelle carrés :

1, 4, 9, 16, 25, 36, 49, 64, 81, etc., jusqu'à l'infini.

13°. Que dans la suite entière des nombres carrés, les différences des termes nous donnent successivement tous les nombres impairs :

3, 5, 7, 9, 11, 13, 15, etc.

Donc, en mettant l'unité à la tête, on aura toute la progression des nombres impairs :

1, 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 17, etc.

D'où il suit encore visiblement que toute la progression des nombres impairs étant donnée, on pourra former tous les carrés des nombres multiples de l'unité par la seule addition : le carré du nombre 2, par l'addition des deux premiers termes, 1 plus 3; le carré du nombre 3, par l'addition des trois premiers termes, 1 plus 3, plus 5, etc., jusqu'à l'infini.

14°. Que si l'on multiplie un nombre multiple de l'unité, par exemple, 2, d'abord par lui-même; son premier produit 4, encore par 2; le second 8, encore par 2, etc., jusqu'à l'infini, on aura successivement tous les nombres, qu'on appelle ses puissances, son carré, son cube, etc., rangés en progression géométrique dans cet ordre :

2, 4, 8, 16, 32, 64, etc.,

où l'on appelle racine de la progression le premier nombre 2.

15°. Que l'unité est à chacun de ses multiples comme ce multiple est à son carré,

C'est-à-dire que dans notre exemple 1 est à 2, comme 2 est à 4 en raison géométrique.

D'où il suit que, dans toutes les progressions géométriques des nombres, on peut toujours prendre l'unité pour le premier terme; ce qui n'arrive pas toujours dans les progressions arithmétiques, bien qu'il y arrive un nombre infini de fois.

16°. Que dans toutes les progressions, soit arithmétiques, soit géométriques, on est forcé par l'idée des nombres, d'admettre entre le fini d'où elles partent, et l'infini où elles parviennent, des nombres d'une espèce moyenne, dont la nature est de former le passage de l'un à l'autre.

Passage du fini à l'infini très-obscur, il est vrai, incompréhensible même à l'esprit humain. Nous en convenons avec tous les auteurs qui ont tenté de s'y faire jour, Wallis, Fontenelle, etc.; mais le fait est constant, par la seule idée des progressions infinies dont nous avons indiqué tant d'exemples.

D'où il suit que nous y devons reconnaître en général trois espèces de nombres, des nombres finis au commencement de la progression; des nombres infinis à la fin sans fin où elles arrivent; et entre ces deux extrêmes des nombres d'une espèce moyenne, qui font le passage des uns aux autres.

C'est à l'incomparable M. de Fontenelle [1] que nous devons la découverte, ou du moins la première explication de ces nombres d'espèce moyenne entre les finis et les infinis.

Mais il ne faut pas épuiser notre admiration sur l'objet de notre première science démonstrative. Les idées des grandeurs géométriques ne sont pas moins fécondes en merveilles; et pour en trouver un nombre infini, nous n'aurons pas besoin de nous élever jusqu'à la sublime géométrie que nos Apollonius modernes appellent transcendante, comme pour en écarter les profanes. Je me borne à la considération des grandeurs géométriques les plus élémentaires, aux deux lignes les plus simples par leur uniformité dans tout leur cours, la droite et la circulaire; aux deux angles compris, l'un entre deux lignes droites et l'autre entre une ligne droite et la circonférence du cercle, et, pour ne pas oublier la merveille des grandeurs incommensurables, aux deux premières

[1] *Élém. de l'infini*, sect. 3.

qui se présentèrent autrefois aux anciens géomètres dans le carré divisé par sa diagonale; en un mot, je me borne aux seules vérités démontrées dans les éléments d'Euclide, et nous suivrons même sa méthode, comme la plus simple, sans craindre que la simplicité en dégrade le merveilleux.

1°. Quelle est l'idée de la ligne droite?

Nous voyons qu'elle se définit elle-même une simple et pure longueur, sans détour, sans inflexion dans toute son étendue.

D'où il suit que la ligne droite ainsi considérée ne connaît point de bornes, qu'elle n'a ni commencement ni fin; en un mot, qu'elle est infinie.

Que si l'on se représente une autre ligne droite qui coupe la première en deux parties, ses deux parties auront un commencement au point de section, mais sans avoir une fin du côté de leur prolongement.

Que si hors du premier point coupant de la ligne totale, on en suppose un second qui la coupe encore, on en verra naître l'idée d'une ligne droite finie, c'est-à-dire comprise entre deux points.

Que les deux points terminants d'une ligne droite finie ne sont pas des parties de cette ligne, mais de purs termes, et cependant quelque chose d'aussi réel que la ligne même dont ils sont les extrémités.

Enfin, en général, que la ligne droite est, par sa direction toujours la même, la plus courte ligne que l'on puisse tirer entre deux points;

Et par conséquent que c'est la mesure naturelle de la distance d'un point à un autre.

2°. Quelle est l'idée de l'angle? et d'abord de l'angle rectiligne, qui est le plus simple?

Elle nous le représente manifestement comme un espace étendu en long et en large, compris entre deux lignes droites qui se joignent dans un même point en s'éloignant partout ailleurs l'une de l'autre à l'infini.

Espace par conséquent fini en un sens, et infini de l'autre, fini à son origine du côté de sa pointe, et infini de l'autre à une distance infinie de son origine.

D'où les géomètres ont tiré cet axiome, que deux lignes droites ne peuvent suffire pour fermer un espace de toutes parts.

Mais ce qui est plus important, nous voyons dans l'idée de l'angle rectiligne, sa division en deux espèces générales, en angles droits et en angles obliques.

Car il est évident que d'un point à une ligne droite on peut tirer un nombre infini de lignes droites, qui, en y tombant, feront avec elle chacune deux angles égaux ou inégaux, selon la manière dont elle y tombera, directement ou indirectement.

On appelle *perpendiculaire* la ligne droite qui, en tombant sur une autre, fait avec elle deux angles égaux, c'est-à-dire deux angles droits.

Et *obliques* ou inclinées, toutes celles qui, en y tombant, font avec elle deux angles inégaux, l'un plus petit du côté de leur inclinaison, et l'autre plus grand du côté opposé, c'est-à-dire deux angles obliques.

D'où il suit que la perpendiculaire est, par sa position entre deux angles égaux, la plus courte ligne qu'on puisse tirer d'un point à une ligne droite, et par conséquent la mesure naturelle de la distance de l'un à l'autre.

Mais qui nous donnera la mesure de l'angle, c'est-à-dire une mesure géométriquement exacte en rigueur mathématique?

3°. Quelle est l'idée de la ligne circulaire?

Nous la traçons sur le papier, par le mouvement du compas, autour d'un point fixe qu'on appelle centre.

Mais parce que la pointe mobile de nos compas les plus fins n'est pas un point mathématique, on voit assez que sa trace ne peut être qu'une image grossière de l'idée sur laquelle nous décrivons un cercle.

Que faut-il donc pour le concevoir tel qu'il est dans une essence éternelle?

Représentons-nous un compas mathématique fixé par l'une de ses pointes sur un plan mathématique, et mû par l'autre autour d'un point fixe, jusqu'à ce qu'elle revienne au même point d'où elle était partie.

C'est la véritable idée de la ligne circulaire; combien de merveilles s'y présentent au premier coup d'œil de l'esprit?

Une ligne qui suffit toute seule pour fermer un espace de toutes parts;

Un espace renfermé sous une circonférence partout également courbe;

Une courbure partout si uniforme, que toutes les lignes droites menées du centre à la circonférence sont égales;

Que tous les angles qu'elles forment au centre du cercle, répondent à des arcs de cercle qui sont entre eux dans la même raison précise que les angles correspondants; égaux entre eux si les angles sont égaux; inégaux si les angles sont inégaux, et toujours dans la même raison précise d'inégalité; enfin, de sorte que si l'on divise l'arc en deux parties égales, on divisera aussi l'angle en deux parties égales.

D'où il suit que la ligne circulaire est la mesure naturelle de l'angle rectiligne. Mesure exacte en rigueur géométrique; et d'autant plus admirable qu'elle peut croître ou diminuer à l'infini pendant que l'angle qu'elle mesure demeure toujours le même.

Tout cela peut-être est trop facile à démontrer pour paraître une merveille; en voici une qui est incompréhensible quoique également démontrée.

4°. Soit un cercle, tel que nous le voyons décrit dans son idée; un rayon tiré du centre à la circonférence; et à l'extrémité du rayon, une perpendiculaire prolongée de part et d'autre dans le même plan que le cercle.

Il est évident que cette perpendiculaire ne peut toucher

la circonférence qu'à l'extrémité du rayon, c'est-à-dire dans un seul point mathématique; et par conséquent que partout ailleurs il y a un espace angulaire compris entre la tangente et le cercle.

C'est ce qu'on appelle *angle de contingence.*

Le croira-t-on, que dans cet espace compris entre la tangente et le cercle, on ne peut faire passer aucune ligne droite? que l'on peut au contraire y faire passer un nombre infini de lignes circulaires; en un mot, que l'angle de contingence, qui est indivisible par la ligne droite, est divisible à l'infini par la ligne circulaire? Paradoxe étonnant, mais que les idées pures nous démontrent avec une facilité presque aussi étonnante que le paradoxe.

Le principe est que du point de contingence on ne peut tirer au-dessous de la tangente aucune ligne droite qui n'entre tout entière dans le cercle; et au contraire, que par ce même point on peut décrire un nombre infini de cercles plus grands que le premier.

D'où suit un autre paradoxe non moins étonnant, savoir : que l'angle de contingence est plus petit que le plus petit angle rectiligne possible.

C'est la première grandeur infiniment petite que l'on ait découverte en géométrie.

Mais on ne fut pas longtemps sans y découvrir des merveilles d'un autre genre, d'autant plus étonnantes qu'elles mettaient un obstacle invincible à la précision des calculs nécessaires dans la pratique des arts, je veux dire les quantités incommensurables.

On appelle ainsi des grandeurs géométriques, par exemple, deux lignes droites finies auxquelles on ne peut trouver aucune mesure commune, c'est-à-dire qui soit contenue dans l'une et dans l'autre un certain nombre de fois précisément et sans reste.

L'arithmétique ne connaît pas de telles grandeurs, parce que tous les nombres ont l'unité nombrante pour commune

mesure. La géométrie en est tout inondée, parce qu'il n'y a point d'unité mesurante essentielle, comme nous l'allons voir dans les figures les plus simples.

5°. Soit un carré divisé par sa diagonale.

Il est démontré par la quarante-septième proposition d'Euclide, que le carré de la diagonale est double de celui du côté, c'est-à-dire que le carré de la diagonale est à celui du côté comme 2 est à 1.

Et par conséquent que ces deux carrés sont parfaitement commensurables entre eux, ou en raison de nombre à nombre.

En est-il de même de leurs racines, qui sont les deux lignes droites sur lesquelles on les suppose construites? sont-elles aussi entre elles en raison de nombre à nombre?

Pour répondre à la question, la règle est d'extraire de part et d'autre les racines carrées des deux nombres 2 et 1, qui représentent les deux carrés.

La racine carrée du nombre 1 est 1, puisqu'il est lui-même son carré : une fois 1 c'est 1.

Mais le nombre 2 n'est pas un nombre carré, c'est-à-dire le produit d'un nombre multiplié par lui-même.

Donc sa racine carrée ne peut être un nombre.

Donc la diagonale et le côté du carré sont des grandeurs incommensurables, par la définition de l'incommensurabilité.

Concluons cet article. Combien de vérités incompréhensibles démontrées en toute rigueur dans la seule géométrie élémentaire.

Mais voici des merveilles infiniment plus importantes, qui nous appellent à leur considération; nous ne sommes encore, si j'ose ainsi dire, que dans le vestibule du temple de la vérité. Entrons dans le sanctuaire.

Quelle différence entre les vérités que nous venons de voir dans les idées des sciences mathématiques, et celles que nous découvrons dans les idées de la morale; jugeons-en par leur action sur notre âme.

Les plus belles vérités mathématiques ne parlent qu'à l'esprit sans rien dire au cœur. Tout ce qu'elles nous demandent par leurs démonstrations les plus claires, c'est que nous soyons persuadés de leur existence éternelle. Nous pouvons sans leur déplaire nous en tenir là, et même nous résoudre à les ignorer.

Il n'en est pas ainsi des vérités de la morale : elles se présentent à nous non-seulement comme des vérités qui nous éclairent, mais comme des lois qui nous obligent. Il ne suffit pas que nous soyons persuadés de leur existence, elles nous déclarent positivement que nous devons leur donner dans notre cœur une autre espèce d'être en nous y conformant, comme à des modèles de conduite indispensables.

C'est la merveille des idées primitives de la morale qui nous reste à expliquer. Attention, s'il vous plaît.

Parmi nos connaissances naturelles, nous découvrons des vérités qui s'annoncent à notre cœur pour des lois indispensables. Sur quel titre y sont-elles fondées? nous sommes nés libres. Qui a droit de nous commander en maître? la supériorité d'être ou de mérite n'y suffirait pas toute seule; à ce titre je ne vous dois que la première place dans mon estime. La supériorité de force y suffirait encore moins. A ce titre je pourrai vous craindre. Mais, la force n'étant pas un droit, elle ne vous donnerait sur mon cœur aucun pouvoir législatif; et pourquoi donc serais-je obligé de prendre vos volontés pour la règle de la mienne? Je suis ton créateur. A ce titre enfin je vous reconnais pour mon maître; pour un maître absolu qui, m'ayant tout donné par grâce, a droit d'exiger tout de moi par justice. Voilà l'ordre éternel : un roi, créateur de son peuple, a certainement le droit de lui commander.

Le divin législateur des Hébreux avait sans doute en vue ce grand principe, quand il a mis pour préface aux livres de la loi l'histoire de la création du monde. Après quoi nous ne sommes plus surpris d'y entendre Dieu lui-même qui met le

titre de Seigneur à la tête de tous ses commandements. *Ego Dominus.*

Écoutez-moi, mon peuple. Considérez ce que je suis; considérez ce que vous êtes; je suis tout par moi-même : *Ego sum, qui sum*[1]; c'est ma définition essentielle; vous n'êtes rien que par moi, c'est la vôtre. Je vous ai fait à mon image. La première loi que je vous donne est de me ressembler. Je ne vous dis pas d'imiter ma puissance. Ma puissance est un objet d'adoration et non pas d'imitation. Mais rendez-vous attentif à la pureté de mon être. Soyez saints parce que je suis saint. *Sancti estote, quia ego sanctus sum*[2]. C'est moi-même que je vous propose pour modèle de vertu; ma sagesse, ma bonté, ma justice, l'ordre en tout, qui est ma loi essentielle. Et ne me dites pas : qui de nous montera dans le ciel pour en faire descendre votre loi sur la terre? Ma loi n'est jamais loin de vous. Je l'ai gravée dans votre cœur : *Juxta te est in corde tuo*[3]. Vous pouvez la suivre ou ne la suivre pas. Je vous ai fait libres. Vous pouvez demeurer dans l'ordre ou en sortir[4]. Je ne veux que des volontaires à mon service. Cependant, prenez-y garde, vous pouvez sortir de l'ordre, mais vous ne pouvez pas sortir de mes mains. Je vous ai faits pour être heureux; mais pour l'être après l'avoir mérité. Comment voulez-vous que je vous traite, en enfants dociles ou en sujets rebelles? c'est à vous à opter. C'est à vous à choisir entre la vie et la mort. *Elige ergo, ut tu vivas*[5].

Nous ne faisons, Messieurs, que vous rappeler les lois éternelles, que nous trouvons dans le plus ancien des codes qui ait paru dans le monde, et qui nous renvoie lui-même à notre cœur pour les y retrouver. *Juxta te est in corde tuo.*

[1] Exod., c. 3.
[2] Levit., c. 11.
[3] Deuter., c. 31, v. 12.
[4] *Ibid.*, v. 15, 14, etc.
[5] *Ibid*, n. 20.

Consultons en effet les idées de la raison qui nous éclaire. Ne sont-ce pas précisément les mêmes lois que nous y voyons écrites en caractères lumineux : dans les idées de sagesse, de bonté, de justice, d'ordre et de subordination : idées saintes qui sont manifestement aussi communes à tous les hommes, que celles de l'arithmétique et de la géométrie.

Conclusion générale. Nous la tirerons encore avec saint Augustin, dans son ouvrage incomparable de la Cité de Dieu : donc toutes les vérités que nous voyons dans nos idées primitives, nous démontrent que c'est en Dieu seul que résident et la cause de notre être, et la raison qui nous éclaire dans les sciences, et l'ordre que nous devons suivre dans les mœurs. *In quo est et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi* [1].

[1] S. Aug., *De Civitate Dei.*, l. VIII, c. 4.

DISCOURS.

SUR LES IDÉES SENSIBLES.

MESSIEURS,

Nous n'avons jusqu'ici considéré les idées qui nous éclairent dans les sciences et dans les mœurs, que dans leur pureté originale, sans y rien mêler de la contagion des corps, telles que nous les concevons en Dieu même, dans leur source primitive. Il ne faut pas s'étonner que nous y ayons partout rencontré tant de sujets d'admiration. Nous étions à la source du vrai, du beau, du grand.

Mais, outre ces idées pures que nous recevons immédiatement du Créateur, nous en avons d'un autre genre qui nous viennent par l'entremise des sens, c'est-à-dire en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps. Pouvons-nous espérer d'y trouver quelques merveilles semblables, ou du moins en quelque sorte équivalentes?

Oui, Messieurs; et pour nous en convaincre nous n'avons d'abord qu'à nous rendre attentifs aux impressions continuelles que nous recevons des objets extérieurs par tous nos sens : la lumière et les couleurs par la vue; le bruit et les sons par l'ouïe; l'odeur et les parfums par l'odorat; les saveurs par le goût; le plaisir et la douleur par l'organe universel du tact.

C'est ce qu'on appelle idées sensibles; institution admirable du Créateur, pour nous intéresser à la conservation de notre corps par la voie la plus courte et la plus sûre, qui est celle du sentiment.

Nous croyons avoir suffisamment expliqué les merveilles des idées pures; elles sont d'une telle simplicité, que rien n'en

peut obscurcir la lumière. Tâchons, s'il est possible, de répandre le même jour dans nos idées sensibles, malgré leur composition qui nous les rend ordinairement si confuses. Mais comment nous y prendre?

Il a fallu nous élever au-dessus de nous-mêmes pour découvrir les merveilles de nos idées pures. Il faut descendre dans notre âme bien profondément pour découvrir l'art du Créateur dans la composition des idées qui nous viennent des sens. C'est une espèce de mixte spirituel que nous ne pouvons démêler que par l'analyse de nous-mêmes. Écoutez-moi, s'il vous plaît, Messieurs, ou plutôt votre propre sentiment intérieur. Voici l'analyse que nous en avons faite pour vous épargner la peine des premières opérations, qui sont toujours les plus difficiles.

Nous distinguons trois choses dans chacune des impressions intérieures que nous recevons par nos sens des objets extérieurs :

1°. L'idée du corps, qui frappe nos organes;

2°. Une sensation de l'âme, qui accompagne cette idée;

3°. Un certain jugement naturel et indélibéré, par lequel nous rapportons cette sensation à quelque objet extérieur, comme si elle y était inhérente. La lumière, par exemple, dans les corps lumineux, le son dans les corps sonores, l'odeur dans les parfums, les saveurs dans les aliments, le plaisir ou la douleur dans les parties de notre corps, où il arrive quelque changement soudain, favorable ou contraire à sa conservation; le tout, en conséquence, de certaines lois constantes. Ce qui d'abord nous manifeste un grand dessein dans l'auteur de la nature.

C'est la notion générale des idées sensibles. Faisons voir en particulier quelles en sont les merveilles dans tous les points de vue sous lesquels on les peut considérer dans leur composition intime, dans la distinction marquée des parties hétérogènes qui les composent, et surtout dans le témoignage infaillible qu'elles rendent aux vérités qu'il nous importe le

plus de connaître dans la religion et dans la morale. Ne perdez rien, je vous prie, du détail curieux où nous allons entrer :

1°. Merveilles des idées sensibles dans leur composition intime. Nous y avons distingué trois choses : par exemple, dans l'idée du soleil, quand je le regarde fixement, son image sous la forme d'un petit cercle, une sensation de lumière qui me semble partir de son disque entier sous la même figure, et un jugement naturel qui me fait rapporter cette lumière à sa source apparente, comme au lieu de sa résidence véritable. C'est ainsi que nous en jugeons tous par une loi irrésistible de la nature. En vain les astronomes nous ont démontré que le soleil est un globe un million de fois plus grand que la terre, éloigné de nous d'environ trente millions de lieues, dans un mouvement perpétuel d'une rapidité inconcevable ; en vain les philosophes nous ont démontré encore plus clairement que le soleil n'étant qu'une portion de matière, un corps, il ne peut rien avoir en lui-même de semblable à la lumière que nous sentons à sa présence. Je suis forcé de me rendre à leurs démonstrations. Elles sont invincibles ; mais, après que je m'en suis bien convaincu par la raison, j'ouvre les yeux en plein midi, et je vois le soleil, comme auparavant, sous la forme d'un petit cercle, éloigné de moi au plus de quelques lieues, immobile dans le ciel comme un terme, et revêtu de lumière comme d'un vêtement inséparable. Qu'est-il donc arrivé de nouveau dans mon esprit en observant le soleil dans le ciel, en mesurant son diamètre avec les astronomes, ou en philosophant sur les impressions que sa présence produit en moi ? Je me suis convaincu qu'il y a plus d'apparences que de réalités dans les rapports de mes sens ; mais, comme nous le ferons bientôt voir, des apparences divinement établies pour nous conduire à des réalités.

2°. Merveilles des idées sensibles dans la distinction des trois parties hétérogènes qui les composent, images, sensations et jugements naturels. Je me borne encore ici à l'idée

sensible du soleil comme à la plus illustre. Nous y trouvons, entre ses parties composantes, les trois espèces de distinctions que les philosophes remarquent entre les divers objets de nos connaissances, distinction réelle, distinction formelle, distinction modale; et je ne vous demande qu'un peu d'attention pour vous les faire voir à vous-mêmes, chacune dans la place que nous leur allons marquer.

Distinction réelle entre le soleil que nous voyons et le soleil que nous regardons; entre son image présente à l'esprit et son image peinte au fond de l'œil; entre son idée sous la forme d'un petit cercle et la perception intime que nous en avons, qui ne peut être conçue sous aucune figure.

Distinction formelle entre les trois sensations que nous recevons du soleil en même temps, la lumière que nous y rapportons comme à son origine, les couleurs dont il peint nos campagnes, et la chaleur que nous sentons à sa présence, comme répandue dans notre corps.

Enfin, distinction modale entre chacune de ces trois sensations et la substance de notre âme qui les réunit toutes en elle-même, comme dans leur sujet commun et indivisible.

Il est vrai que par une institution du Créateur assez surprenante, je les transporte bien loin de moi; la lumière dans les cieux, les couleurs sur la surface des campagnes, la chaleur dans les parties extérieures de mon corps. Mais je sens toujours bien que ma pensée qui les transporte ainsi dans des lieux si séparés demeure inséparable de mon âme, inséparable de moi. Et qui fut jamais assez stupide pour en juger autrement?

Unité indivisible de notre âme dans la multiplicité infinie des sensations différentes que nous recevons à toute heure par l'entremise de nos sens. C'est la seconde merveille des idées sensibles.

Tirons les conséquences qui sont encore plus merveilleuses, ou du moins plus importantes par les grandes vérités où elles vont nous conduire.

3°. Merveilles des idées sensibles dans le témoignage qu'elles rendent à la présence continuelle d'une cause intelligente qui les produit en nous, c'est-à-dire à la toute-puissance et à la sagesse du Créateur.

A sa toute-puissance, par la production instantanée d'un si grand nombre d'images, de sensations, de jugements naturels et irrésistibles. Caractère évident de cette parole adorable, qui dit au commencement du monde : Que tout se fasse, et tout se trouva fait.

A sa sagesse, par les règles de l'art divin que nous y voyons partout observées.

Les règles de l'optique et de la perspective : aussitôt que nous ouvrons les yeux au spectacle de l'univers, à la vue de ce grand tableau du ciel et de la terre, où tant d'objets différents se présentent au premier coup d'œil, chacun de la grandeur, sous la figure, à la distance, et avec le degré de lumière ou de couleurs qui leur conviennent à chacun dans sa position respective, qui ne reconnaît la main du maître qui a dicté les lois de la peinture et de la sculpture?

Les règles de la musique et de l'harmonie : aussitôt que nous prêtons l'oreille à un concert de voix ou d'instruments, aux accords délicieux que nous entendons dans notre âme, qui ne reconnaît l'art du maître qui a présidé à la composition de la pièce, et qui préside encore à son exécution?

Les règles des sciences, relatives à nos trois autres sens : aussitôt que nous les appliquons à leurs objets, ou que leurs objets viennent d'eux-mêmes s'appliquer à nos organes, aux sensations agréables ou désagréables que nous en recevons, qui ne reconnaît la présence d'un maître souverain qui peut nous rendre heureux ou malheureux, qui nous en avertit sans cesse par le plaisir ou la douleur, comme par les deux moyens les plus efficaces pour nous soumettre aux lois de son empire?

4°. Merveilles des idées sensibles dans le témoignage qu'elles rendent à l'existence d'un monde matériel, et en

particulier à celle d'un certain corps qui nous appartient en propre, comme faisant partie de notre personne.

Je prétends qu'elles nous en donnent une démonstration en rigueur mathématique, c'est-à-dire évidemment liée à des principes incontestables ; mais par laquelle des trois choses que nous y avons distinguées ? Suivez-moi, s'il vous plaît.

Ce n'est pas sans doute en tant qu'elles sont des idées représentatives des corps. Il est trop évident que l'existence nécessaire n'y est pas renfermée ; c'est le privilége incommunicable du nom de l'Être infiniment parfait : *Ego sum qui sum.*

Ce n'est pas non plus en tant qu'elles sont toujours accompagnées de sensations agréables ou désagréables. Sous ce rapport elles ne peuvent nous démontrer que l'existence de notre âme qui les sent, et l'action d'une cause qui les produit en nous, si souvent malgré nous, que nous ne pouvons disconvenir qu'elle ne soit au-dessus de nous.

Quel sera donc le principe de la démonstration que nous avons promise de l'existence du corps ? Prenons garde à la troisième circonstance de nos idées sensibles. Nous les rapportons toutes par des jugements naturels, irrésistibles et irréformables à des corps comme à des objets réels ; si réels, que la plupart des hommes douteraient plutôt de l'existence des esprits que de celle des corps. J'ai beau quelquefois, dans certaines spéculations abstraites où l'envie me prend de combattre les préjugés communs, vouloir me représenter le ciel et la terre ou les organes de mes sens, comme des êtres fantastiques ou des suppositions idéales, plus je fais d'effort pour les anéantir, plus je sens que je les réalise, plus je me confirme dans mes premiers jugements ; car, après les avoir bien approfondis sous les yeux de ma raison, je me demande qui en est l'auteur ? est-ce moi-même ? je sens tout le contraire. Je les reçois tout formés des mains de la nature ; je n'ai aucun pouvoir d'y résister, ni aucun moyen d'en réformer l'erreur, s'il y en a. Or, de là que s'en suit-il ?

donc, si en les admettant, comme je m'y sens forcé, je tombe dans l'erreur, j'aurais droit de m'en prendre à l'auteur même de la nature qui les prononce en moi, qui me les répète à tous les instants du jour, en un mot, qui m'atteste continuellement par leur entremise qu'il y a un monde matériel qui est son ouvrage, et dont je fais partie par la place que j'y occupe.

C'est une preuve de l'existence des corps, que je ne crains pas d'appeler une démonstration en rigueur mathématique, par la véracité incontestable du témoin qui m'en assure. Que pourrons-nous demander de plus à nos idées sensibles?

5°. Merveilles des idées sensibles dans le témoignage qu'elles rendent à la spiritualité de notre âme.

Oui, Messieurs, ces idées sensibles, qui, par les jugements naturels qui les accompagnent, semblent quelquefois confondre notre âme avec notre corps, suffisent pour nous en démontrer la distinction réelle. On va souvent bien loin en chercher la preuve. Pour nous en convaincre à moins de frais, nous n'avons qu'à nous rendre attentifs sur nous-mêmes dans nos actions les plus communes.

Je me promène un beau jour d'été sur les bords fleuris d'une belle rivière, à l'ombre d'une allée d'arbres d'où cent oiseaux divers me font entendre leur ramage, et, pour ne laisser aucun de mes sens inutiles à la preuve, il se présente un fruit délicieux dont je goûte. Combien tout à la fois de sensations dans mon âme? la lumière et les couleurs que je vois, le chant des oiseaux que j'entends, le parfum des fleurs que je respire, la fraîcheur de mon ombre, la douceur de mon fruit? je les reçois de mille objets différents, ou elles me paraissent toutes séparées; mais pendant que je les sépare ainsi au dehors en divers lieux, je les sens toutes réunies en moi, dans un seul et unique moi, où elles se distinguent les unes des autres sans se distinguer de moi-même; en un mot, je les sens toutes ensemble indivisiblement.

C'est la notion évidente que nos idées sensibles nous don-

nent de notre âme, comme d'une substance parfaitement une, simple et indivisible. Or, Messieurs, je vous le demande, quoi de plus opposé à l'idée du corps que cette unité indivisible, ou plutôt, quoi de plus contradictoire?

Unité indivisible de notre âme, d'autant plus admirable qu'elle se multiplie, pour ainsi dire, en se répandant hors d'elle-même en un nombre infini d'objets.

C'est la dernière merveille de nos idées sensibles qui me reste à développer.

6°. Merveille des idées sensibles dans le témoignage qu'elles rendent à la grandeur et à la dignité de notre âme.

Il semblerait au contraire qu'elles nous dégradent par la dépendance où elles nous tiennent à l'égard d'un si grand nombre de corps. Il faut prouver que si, d'une part, elles nous dégradent, elles nous relèvent de l'autre infiniment plus. Et la preuve n'en est pas difficile à découvrir.

Le principe est toujours que, par une loi constante de la nature, nous rapportons sans délibérer toutes nos sensations à certains corps, comme à leurs causes naturelles, que nous les y transportons même comme si elles y étaient réellement inhérentes : la lumière dans le soleil et dans les airs, les odeurs dans les parterres, les saveurs dans les aliments, le plaisir ou la douleur dans notre propre corps, selon qu'il est flatté ou blessé par des ébranlements utiles ou nuisibles à sa conservation.

C'est ce qu'on appelle erreurs des sens, mais qui, en effet, ne furent jamais des erreurs que pour les téméraires qui étendent nos jugements naturels au delà de leur territoire. Tenons-les, par la raison qui nous éclaire, dans les bornes de leur institution primitive, et nous n'y découvrirons que des vérités lumineuses, comme nous l'allons faire voir.

Quel a été le dessein du Créateur dans l'institution de la loi des jugements naturels? d'une loi si contraire en apparence à sa véracité? On me répondra peut-être : Qui est

entré dans son conseil pour nous l'apprendre? C'est lui-même qui a pris soin de nous en instruire dans l'histoire de la création du monde.

Après avoir créé le ciel et la terre avec tous les ornements, Dieu dit : Faisons l'homme à notre image. Pourquoi? Pour présider à l'univers, pour y dominer sous mes ordres, en un mot, pour le posséder comme son empire. Destination de l'homme si manifeste à la raison naturelle, que les auteurs, même païens, l'ont reconnue : Platon, Aratus, Ovide, Sénèque, etc., y sont formels. C'est ce que Tertullien appelle si énergiquement le témoignage d'une âme naturellement chrétienne : *Testimonium animæ naturaliter christianæ.*

Or, dans ce dessein du Créateur, pouvait-il prendre un moyen plus efficace pour nous découvrir la dignité de notre âme, que de nous transporter, par nos sensations, dans toutes les parties du monde, comme pour nous mettre en possession de notre domaine? Dans un certain corps particulier, par les sensations intimes que nous y apportons à tout moment comme à une partie de nous-mêmes; dans les corps terrestres circonvoisins, par les sensations de couleurs diversifiées à l'infini que nous y rapportons pour les distinguer les uns des autres, comme des sujets destinés à nous faire partout cortége sur la terre que nous habitons; dans les airs et jusque dans les nues, par les sensations lointaines, si j'ose ainsi parler, de sons, d'échos, de vents ou de tonnerres que nous y rapportons, comme au premier étage de la voûte éthérée qui nous enveloppe; dans les cieux même, et jusque dans le firmament, comme sur les frontières de notre empire, par les sensations de lumière directe ou réfléchie que nous y rapportons pour en distinguer les différentes provinces par les différents tributs d'illumination qu'elles nous envoient, ou plutôt que nous allons recueillir nous-mêmes en personne, par les jugements naturels qui nous y transportent.

Le fait est constant. Le principe est une loi divine dont

nous sentons à tout moment les merveilleux effets. Tirons enfin la conséquence à la gloire du Créateur.

Quelle est donc la grandeur de notre âme, qui, sans sortir de son corps, se trouve ainsi en un instant partout où il lui plaît, dans le ciel et sur la terre, non pas comme un simple curieux qui voyage en pays étranger, mais comme un roi qui visite ses états. Nous les possédons en effet, puisque nous en jouissons en tant de manières. C'est le témoignage éclatant que nos idées sensibles rendent à la dignité de notre âme. On ne peut, dit saint Augustin, rien concevoir au-dessus d'elle que le Créateur : *Quidquid supra illam est, jam Creator est*[1].

Nous entendons quelquefois certains philosophes qui se plaignent que nous n'avons point de notre âme une idée aussi claire que du corps. Mais quand nous la verrions en Dieu même, qui l'a faite, sous sa forme originale d'esprit pur, que pourrait-elle nous en apprendre de plus grand?

Les philosophes qui accusent nos idées sensibles de n'être que des sources d'erreur ne sont pas plus raisonnables. Nous venons de faire voir, que si nous avions soin de ne les appliquer qu'à l'usage pour lequel nous les avons reçues, sans les laisser sortir de leur territoire, nous n'y trouverions que des sources de vérités manifestes. Nous en avons un garant infaillible dans la souveraine véracité du Créateur.

Enfin, pour combattre l'art divin qui règne dans la formation de nos idées sensibles, nous entendons dire de toutes parts qu'il y a dans le monde une espèce d'hommes qui se plaisent à les considérer comme des spectres purement corporels, comme des atômes circulant çà et là dans leurs cerveaux; en un mot, qui veulent à toute force être tout matériels, corps et âme, et la raison même qui les éclaire. Mais après tout ce que nous en avons démontré, que leur répondrons-nous? Que répondre à des esprits qui ne veulent

[1] AUGUST., *Tract. in Joan.*, 23.

point l'être, et par conséquent qui, de leur propre aveu, pensent, jugent, raisonnent sans esprit? Nous n'avons plus qu'un mot à leur dire, qui leur a été dit dans tous les temps, qui leur sera toujours répété, aussi souvent qu'ils oseront répéter leurs extravagances. Vous étiez nés dans l'honneur, doués de raison; vous n'avez pas compris la dignité de votre âme; vous l'avez mise honteusement au niveau des corps; et en vous dégradant ainsi contre le témoignage de votre propre conscience, à qui vous êtes-vous rendus semblables? *Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est,* etc.; que je vous épargne par respect pour la nature humaine, dont vous conservez encore la figure, quoique bien défigurée par la bassesse de vos sentiments.

DISCOURS.

SUR LA NATURE ET LES MERVEILLES DU RAISONNEMENT.

MESSIEURS,

Si la plupart des hommes vivent dans une si grossière ignorance, qu'ils ne s'en prennent qu'à eux-mêmes. Nous naissons avec les principes de toutes les sciences naturelles; je veux dire, comme nous l'avons fait voir dans nos trois précédents discours, avec les idées des nombres, avec les idées des lignes et des figures géométriques, avec l'idée de l'Être suprême, dont nous sentons à tout moment notre dépendance par les besoins continuels qui nous agitent.

Mais que nous servirait d'avoir tous ces principes de science gravés dans notre esprit et dans notre cœur, si nous n'avions en même temps le pouvoir de les approfondir pour en tirer les conséquences? Nous saurions tout en général, et rien en particulier; toujours à la source de la lumière, et jamais hors des ténèbres, du moins pleinement, ni d'une manière à nous contenter.

L'auteur de la nature y a pourvu par une invention admirable. C'est le raisonnement dont je me propose aujourd'hui de vous expliquer les merveilles.

Je ne dis pas de ce raisonnement extérieur qui s'exprime par des paroles artistement rangées, qu'on appelle dans les écoles syllogisme en forme. La forme qu'il affecte sous le nom de logique artificielle, est trop sujette à être sophistiquée par les équivoques presque inséparables du langage humain.

Je parle du raisonnement intérieur, qui est une espèce de

colloque intime entre notre esprit et la raison qui nous éclaire. Nous la consultons avec un désir sincère de connaître la vérité; nous attendons ses réponses avec attention, sans les prévenir; et enfin, nous ne les admettons que lorsqu'elles nous y forcent par une évidence irrésistible; en un mot, quand nous voyons, à n'en pouvoir douter, qu'il y aurait contradiction que la chose fût autrement qu'elle nous est représentée.

C'est ce qu'on appelle raisonnement démonstratif, le seul qui soit par sa nature inaccessible à l'erreur, et par conséquent le seul que nous devions admettre dans toutes les matières qui en sont capables.

Notre première question doit donc être de savoir quelles sont ces matières privilégiées.

Il y a longtemps que les géomètres s'attribuent le privilége exclusif d'avoir de véritables démonstrations; ils en ont même persuadé le commun du peuple savant; et il est vrai qu'ils nous en ont donné les premiers modèles. Mais nous croyons pouvoir démontrer que l'empire de l'évidence irrésistible est beaucoup plus étendu. Je m'explique.

Nous pouvons connaître les objets en deux manières, ou par idée ou par sentiment intérieur.

Nous connaissons par idée les objets que nous voyons exister hors de nous : Dieu, l'être par essence, et le monde visible qui n'est manifestement qu'un être par grâce ou par la volonté de l'Être par essence.

Nous connaissons, par sentiment intérieur, notre âme et toutes nos pensées actuelles, en comprenant sous ce terme tous nos actes réfléchis, perceptions, volitions, sensations.

Ainsi, nous pouvons distinguer dans notre esprit deux manières de raisonner : l'une, par idée, pour découvrir les attributs de l'objet qu'elle nous représente hors de nous, et l'autre, par sentiment intérieur, pour découvrir la nature ou la cause des modifications actuelles de notre âme.

Nous disons que ces deux manières de raisonner sont éga-

lement infaillibles dans la recherche de la vérité, chacune dans l'étendue de son département.

C'est-à-dire : 1°. Le raisonnement par idée dans nos trois sciences démonstratives : l'arithmétique, la géométrie et la morale.

2°. Le raisonnement par sentiment intérieur dans la connaissance de notre âme, qui, après Dieu, doit être certainement notre première étude.

C'est ce que nous allons faire voir, non par des principes abstraits, qui ne sont des preuves que pour les savants du premier ordre, mais par des exemples d'évidence, qui sont des preuves pour tout le monde.

PREMIÈRE PARTIE.

Du raisonnement par idée.

Nous entrons en matière par la considération des nombres nombrants. Nous n'avons point d'idées où le raisonnement pénètre avec tant d'aisance et si loin. A peine y voulons-nous porter notre attention, que les voilà tous qui se présentent au premier coup d'œil dans la suite naturelle 1, 2, 3, 4, 5, etc., jusqu'à l'infini ; tous ensemble sans se confondre ; tous formés par l'addition continuelle de l'unité ; d'abord à elle-même pour former le second, $1+1=2$; au second, pour former le troisième, $2+1=3$; au troisième, pour former le quatrième, $3+1=4$, etc.; tous rangés immuablement dans une progression régulière infinie, où la différence d'un terme à l'autre est partout l'unité nombrante et indivisible. Mais qui vous assure que vous connaissez tous les termes d'une progression infinie? nommez m'en un seul dont je ne vous nomme aussitôt le précédent et le suivant par leur formation essentielle.

Cette idée générale des nombres nous conduit, par une conséquence nécessaire, à leur division en deux grandes espèces : en nombres impairs, dont les idées nous découvrent

deux autres progressions arithmétiques infinies semblables entre elles, c'est-à-dire où règne entre tous les termes la même différence, 2.

Celle des nombres impairs 1, 3, 5, 7, 9, etc., jusqu'à l'infini.

Celle des nombres pairs 2, 4, 6, 8, etc., jusqu'à l'infini.

D'où je conclus encore que, dans la suite naturelle, il y a autant de progressions arithmétiques infinies qu'il y a de nombres.

Donc, il en est de même des progressions géométriques des nombres, c'est-à-dire des progressions géométriquement régulières, dont tous les termes consécutifs sont entre eux en raison égale, double, triple ou quadruple, etc.; il y en a aussi autant qu'il y a de nombres dans la suite naturelle, et, par conséquent, une infinité.

C'est ainsi que les idées des nombres nous font voir distinctement, du premier coup d'œil, tant de vérités les unes dans les autres : les vérités particulières dans les générales, comme dans leurs principes, et les vérités générales dans les particulières, comme dans leurs conséquences, ou comme nous voyons les eaux d'une source dans les ruisseaux qui en découlent.

C'est toute la forme du raisonnement intérieur dont nous parlons. Tout son art consiste à nous rendre attentifs à nos idées naturelles, jusqu'à ce qu'il en parte un rayon de vérité dont la lumière soit irrésistible. Nous venons d'en donner de grands modèles dans l'arithmétique. Nous en allons voir d'aussi lumineux dans les idées qui nous éclairent dans la géométrie.

Tout le monde un peu instruit dans l'histoire des connaissances humaines, sait à quel point de perfection les géomètres anciens et modernes ont porté cette science, qu'on appelle avec raison la mère des beaux arts; combien d'obstacles il a fallu surmonter pour la rendre elle-même insurmontable aux attaques des esprits les plus rebelles à la vérité.

Mais, le croirait-on, que trois ou quatre idées très-simples, bien développées, leur ont suffi pour entreprendre un si grand dessein et pour l'exécuter; je veux dire, les idées de la ligne droite et de la circulaire avec celle des trois positions respectives, que deux lignes droites peuvent avoir l'une au regard de l'autre : la perpendicularité, le parallélisme et l'obliquité, ou leur inclinaison réciproque.

Pour nous assurer du fait avec la satisfaction d'esprit la plus délicieuse, nous n'avons qu'à suivre avec eux le fil des conséquences qu'ils en ont tirées.

La question fondamentale de la géométrie était d'abord de bien déterminer les mesures géométriques dont la connaissance est nécessaire dans la pratique des arts : la mesure des distances, la mesure des angles, etc.; rien de plus facile que de les conclure des premières idées de la géométrie que nous venons d'indiquer.

1°. La ligne droite est par son idée la plus courte que l'on puisse tirer entre deux points.

Donc, c'est la mesure essentielle de la distance d'un point à un autre.

2°. La ligne circulaire ou la circulaire du cercle, est une ligne courbe qui est, dans tous ses points, à égale distance du milieu de la figure, et, par conséquent, qui est d'une courbure parfaitement uniforme dans toutes ses parties.

Donc, si du centre d'un cercle on tire à la circonférence autant de lignes droites que l'on voudra, elles y couperont des arcs proportionnels aux angles qu'elles forment au centre : des arcs égaux, si les angles qui leur répondent sont égaux; des arcs inégaux, si les angles correspondants sont inégaux, et cela, toujours dans la même raison précise d'inégalité par la courbure uniforme de la circonférence du cercle.

Donc, la mesure essentielle de la grandeur d'un angle est un arc de cercle décrit du sommet, comme centre, entre les deux côtés de l'angle.

Donc, si dans un cercle on tire deux lignes droites par le centre, elles y formeront quatre angles qui tous ensemble auront pour mesure la circonférence entière; les deux angles pris d'un même côté d'un diamètre, la moitié de la circonférence; chacun des quatre, l'arc de cercle qui lui répond; et enfin, les deux angles opposés par la pointe, un arc égal de part et d'autre.

3°. Une ligne droite qui tombe sur une autre, fait avec elle, ou deux angles égaux, et alors on la nomme perpendiculaire, ou deux angles inégaux, et alors on la nomme oblique.

Donc, d'un point à une ligne droite on ne peut tirer qu'une seule et unique perpendiculaire, au lieu que l'on y en peut tirer un nombre infini d'obliques, plus ou moins grandes, selon qu'elles iront tomber sur des points plus ou moins éloignés de la perpendiculaire.

Donc, la perpendiculaire est la plus courte ligne que l'on puisse tirer d'un point à une ligne droite, et, par conséquent, la mesure essentielle de sa distance à cette ligne.

On appelle droits les deux angles égaux de la perpendiculaire, et obliques, les deux angles inégaux de l'oblique; l'un aigu, moindre qu'un angle droit, et l'autre obtus, plus grand.

Donc, si d'un même point pris entre les extrémités d'une ligne droite on élève une perpendiculaire et une oblique, la somme des deux angles de la perpendiculaire sera égale à la somme des deux angles de l'oblique, par le principe que chacune des deux sommes aura pour mesure la moitié de la circonférence d'un cercle décrit d'un même point.

Donc, par le même principe, une ligne droite qui tombe sur une autre fait avec elle, ou deux angles droits, ou deux angles égaux à deux droits.

C'est la treizième proposition d'Euclide, qui va conduire plus loin par l'idée du parallélisme.

4°. Deux lignes droites sont parallèles quand elles sont,

dans tous leurs points, à égale distance l'une de l'autre, c'est-à-dire quand toutes les perpendiculaires tirées entre deux sont égales.

Donc, deux lignes droites parallèles étant prolongées à l'infini, ne peuvent jamais se rencontrer.

Donc, si deux lignes droites sont parallèles, la perpendiculaire sur l'une le sera aussi sur l'autre, et l'oblique sur l'une sera également oblique sur l'autre, c'est-à-dire que son angle d'inclinaison sur l'une et sur l'autre parallèle sera égal par la seule idée du parallélisme.

Donc, si entre deux lignes droites parallèles on tire de l'une à l'autre une oblique, elle formera, dans l'espace compris entre deux, quatre angles obliques alternativement aigus et obtus.

D'où il suit que les deux angles de même espèce qu'on appelle alternes sont égaux entre eux, l'aigu à l'aigu, et l'obtus à l'obtus.

Donc, si d'un même point pris dans l'une des deux parallèles, on tire deux lignes droites à l'autre pour y couper une base à leur angle, cette opération vous donnera une figure triangulaire dont les trois angles seront égaux à deux droits.

Le principe est que, par la conclusion précédente, les deux angles sur la base sont égaux à leurs alternes qui, avec l'angle au sommet, sont égaux à deux droits par la dernière proposition du nombre 3.

Donc, en général, il est évident que les trois angles du triangle rectiligne sont égaux à deux droits.

C'est la trente-troisième proposition d'Euclide, si fameuse par son usage universel dans la géométrie pratique. Tirons-en les conséquences.

Jusqu'ici nous n'avons vu les vérités géométriques sortir des idées qui les renferment, qu'une à une, et comme à la file. Voilà un principe d'où elles sortent au premier coup d'œil de l'esprit, plusieurs ensemble et comme de front.

Les trois angles du triangle sont égaux à deux droits, c'est-à-dire par la division reçue de la circonférence du cercle en 360 parties égales, qu'on appelle degrés, que les trois angles du triangle en ont 180 pour leur mesure totale.

Donc, en tout triangle, deux angles étant connus en nombres, on connaît aussi en nombres le troisième en ôtant leur somme connue de 180.

Donc, en tout triangle, un angle étant connu en nombres, donne la somme de deux autres en ôtant sa valeur de 180.

Donc, si un triangle a un angle droit, les deux autres sont aigus, et tous deux ensemble égaux à un angle droit, 90 degrés.

Donc, si dans un triangle qui a un angle droit on connaît en nombres un des angles aigus, on connaît aussi l'autre en ôtant sa valeur connue de 90.

Donc, si un triangle a sur sa base deux angles égaux, un seul de ses trois angles étant connu en nombres, nous donne en nombres chacun des deux nombres en particulier.

Car : 1°. le seul angle du sommet connu nous donne la somme des deux angles sur la base, en le soustrayant de 180;

2°. L'un des deux angles sur la base étant connu, nous donne l'autre par leur égalité. Donc, en ôtant leur somme de 180, nous aurons l'angle du sommet.

C'est, comme nous l'avons déjà fait observer, toute la forme du raisonnement intérieur.

La seule règle est de n'y admettre aucun principe que l'on ne voie immédiatement contenu dans une idée claire et distincte, ni aucune conséquence que l'on ne voie immédiatement contenue dans son principe ou dans ses principes, quand elle en a plusieurs, comme ces grands fleuves qui ont plusieurs sources.

Règle infaillible dans la recherche de la vérité, qui nous a déjà donné deux grandes sciences, l'arithmétique et la géométrie. Sera-t-elle aussi heureuse dans la morale?

En peut-on douter? car, Messieurs, je le demande à tous les cœurs droits, les idées de la science des mœurs, de l'honnêteté et du décent, d'un ordre éternel, d'une loi de justice, ne sont-elles pas pour le moins aussi claires que les idées des nombres ou des figures géométriques? nous l'osons même dire, d'autant plus claires qu'elles sont plus importantes à notre honneur et à notre bonheur. L'ordre certainement le voulait ainsi. Faisons voir que cela est ainsi effectivement.

Nous disions tout à l'heure que trois ou quatre idées très-simples, bien développées, avaient suffi aux géomètres pour en conclure toute la géométrie. Ici nous disons qu'une seule idée, encore plus simple, nous suffira pour en conclure toute la morale naturelle. Faites-moi la grâce de m'entendre.

Quelle est cette idée si simple et en même temps si féconde? Nous la trouvons consacrée dans la plus ancienne et la plus authentique des histoires. C'est l'idée de Dieu sous le nom d'Être par essence, tel que lui-même se définit autrefois au grand législateur des Hébreux, en lui donnant sa mission. Vous m'envoyez à ce peuple pour lui porter vos lois; mais, s'il me demande quel est votre nom, que lui répondrai-je? *Ego sum qui sum : sic dices filiis Israël : Qui est, misit me.* Je suis l'Être, l'Être par soi-même. Vous leur direz : C'est celui qui est qui m'envoie vers vous.

Voilà donc manifestement la véritable idée de Dieu; sa notion commune, puisque lui-même il la suppose connue à tout le monde; la plus propre pour exprimer sa nature, puisque c'est le nom qu'il se donne à lui-même, et, en effet, l'Être souverain pouvait-il se représenter à notre esprit sous une idée plus auguste?

Je suis, d'abord un être vivant et intelligent, qui vous parle en maître. *Ego sum qui sum. Celui qui est,* c'est-à-dire un être dont l'existence est le premier attribut essentiel, et, par conséquent, qui existe éternellement, immuablement, infiniment; *Celui qui est,* c'est-à-dire un être qui existe non

par la volonté d'un créateur, mais par la nécessité de sa nature, et, par conséquent, qui possède en lui-même toute la plénitude de l'être; *Celui qui est,* c'est-à-dire un être qui est tout à la fois tout ce qu'il peut être, sans pouvoir jamais ni rien acquérir ni rien perdre, dans lequel, par conséquent, il ne peut y avoir ni passé ni futur, mais un présent éternel et fixe, et, par conséquent, parfait en tout genre de perfection, en bonté, en sainteté, en puissance; enfin, *Celui qui est,* c'est-à-dire, à proprement parler, le seul être véritable; car, quelle autre signification peuvent avoir ces divines paroles : *Ego sum qui sum*?

Et, par conséquent, que sommes-nous en sa présence? Des êtres par sa grâce; des êtres par la grâce de l'Être par essence; des productions libres de sa volonté bienfaisante, qui n'avons rien que ce que nous recevons de sa plénitude, les uns plus, les autres moins, successivement et par degré. Mais quelque degré d'être que nous en recevions, ou que nous en puissions recevoir, nous ne serons jamais que des êtres qui porteront éternellement le caractère du néant de notre origine.

C'est évidemment la sublime vérité que Dieu nous a voulu apprendre, en se définissant lui-même l'Être par essence : *Ego sum qui sum.* Tirons de là, comme nous l'avons promis, toute la morale naturelle, c'est-à-dire tous nos devoirs en suivant toujours la forme du raisonnement intérieur.

Il y a un Être souverain, donc je lui dois une vénération souveraine. Il est mon créateur, donc je lui dois tout mon amour comme à l'auteur de mon être. Il m'a formé à son image en me donnant un esprit capable de le connaître, je dois donc l'imiter dans tout ce qu'il a d'imitable pour une créature intelligente : en sagesse, en bonté, en justice. Mais encore, quelle est la fin que mon créateur s'est proposée en me donnant l'être, un esprit et un cœur? sans doute une fin digne de lui, c'est-à-dire lui-même. Donc, à son exemple, je dois dans toutes mes actions me proposer la même fin :

ne rien penser, ne rien dire, ne rien faire que pour Dieu. N'est-il pas juste que mon unique principe soit aussi mon unique fin?

C'est en quatre conséquences clairement renfermées dans l'idée de Dieu, *Ego sum qui sum*, toute la morale naturelle, tous nos devoirs essentiels. Nous craignons seulement que la démonstration ne paraisse trop simple à certains esprits sombres, qui n'aiment pas à voir trop clair dans la règle des mœurs. Mais tous les cœurs droits nous le pardonneront. Nous avions à prouver que le raisonnement par idée est aussi démonstratif dans la morale que dans les sciences mathématiques. Peut-on accorder le même privilége à notre seconde manière de raisonner? je veux dire à la logique du sentiment intérieur.

SECONDE PARTIE.

Du raisonnement par le sentiment intérieur.

Oui, Messieurs, je prétends que le sentiment intérieur nous conduit à la vérité par des conséquences aussi certaines que celles que nous tirons dans la géométrie de nos idées les plus claires.

Prenez garde, s'il vous plaît. Je ne dis pas par des conséquences aussi lumineuses, ou qui nous mènent si loin dans la recherche de la vérité, je dis par des conséquences aussi nécessaires, et d'une certitude aussi absolue. Mais le moyen de nous en convaincre?

La règle est de ne raisonner par le sentiment intérieur que sous la direction des idées claires, ou de ces vérités universellement reçues, qu'on appelle notions communes : par exemple, qu'une chose est, quand il y a contradiction qu'elle ne soit pas; que tout effet a une cause; que de l'acte à la puissance la conséquence est nécessaire : cela est, donc cela peut être, etc.

Cette règle supposée comme évidente, nous entreprenons d'établir deux choses :

1°. Que le sentiment intérieur nous conduit à la connaissance de notre âme par des conséquences indubitables ;

2°. Que le sentiment intérieur nous conduit par des conséquences aussi évidentes à la connaissance de Dieu et à celle des autres hommes avec qui nous vivons sur la terre en société.

N'oublions rien pour en donner des preuves sensibles à tout le monde.

Premièrement, rentrons dans nous-mêmes puisque nous sommes ici à nous-mêmes notre question. Je pense, je veux être heureux, je sens du plaisir ou de la douleur, trois sortes de modifications que j'éprouve dans mon âme actuellement. Donc elles m'assurent de son existence. Je ne puis en douter sans contradiction. Mais que m'apprennent-elles de sa nature ?

Je les éprouve actuellement. Donc je puis, ou me les donner moi-même ou les recevoir d'une cause extérieure qui agit en moi ; par le principe que de l'acte à la puissance, la conséquence est nécessaire.

Or, ces trois modifications actuelles de mon âme, penser, vouloir, sentir, sont évidemment très-distinguées entre elles : penser n'est pas vouloir, vouloir n'est pas sentir.

Donc, par le même principe que ci-dessus, je puis admettre dans mon âme les trois puissances ou facultés communément reçues par les philosophes, l'entendement, la volonté, le sentiment, ou la sensibilité au plaisir et à la douleur. Je le puis sans doute. Mais, après avoir admis dans mon âme ces trois facultés, en serai-je plus avancé dans la connaissance de sa nature ? en aurai-je une idée plus claire de son essence ?

Qu'est-ce que des facultés ? il semble que le sentiment intérieur nous abandonne ici dans les plus épaisses ténèbres. Cette obscurité même nous va conduire à la lumière. Nous

en concluons la distinction réelle de l'âme et du corps. La démonstration en est presque palpable.

Je connais le corps par une idée claire qui me représente son essence éternelle; son étendue en tout sens, divisible, figurable, mobile; et je ne connais mon âme que par un sentiment intérieur, qui ne m'apprend que son existence actuelle par des modifications particulières, sans me conduire à aucun attribut général.

Donc il est évident que l'âme et le corps ne peuvent être une même substance, je veux dire une substance indivisiblement une. La contradiction serait manifeste.

Rentrons encore dans nous-mêmes pour nous connaître plus à fond. Mais que me dites-vous là? suis-je donc libre de sortir de moi-même, ou d'y rentrer quand il me plaît? je sens du moins actuellement que je suis libre d'y entrer, puisque je m'y exhorte, puisque j'en forme actuellement le dessein, et que le dessein même que j'en forme en est l'exécution. J'étais, pour ainsi dire, sorti de mon âme pour penser au corps. J'y rentre dans ce moment pour ne penser qu'à mon âme. Or, de là que suit-il? donc je suis libre de faire l'un ou l'autre à mon gré. Donc à ce moment je fais un acte de liberté. Je veux me rendre attentif, et je le deviens. Je me commande et je m'obéis. Je sens que ce double pouvoir m'accompagne partout, soit dans la recherche de la vérité, soit dans la recherche du bien ou du bonheur. Nous voilà rendus à la plus importante question de la connaissance de notre âme :

Qu'est-ce que la liberté?

Je sens, par tous les actes que j'en fais, qu'elle renferme deux pouvoirs inséparables dans les deux territoires où je l'exerce.

1°. Dans la recherche de la vérité, le pouvoir de juger ou de suspendre mon jugement sur une question proposée ;

2°. Dans la recherche du bonheur ou d'un bien qui se présente au désir que j'ai d'être heureux, le pouvoir de con-

sentir à l'impression actuelle que j'en reçois, ou de suspendre mon contentement malgré cette impression.

C'est la notion commune de la liberté. C'est un empire véritable que Dieu nous a donné sur notre cœur, pour l'y exercer sous ses ordres.

Tirons les conséquences pour en découvrir l'étendue, mais aussi pour en fixer les bornes.

Donc : 1°. dans la recherche de la vérité je demeure libre, pendant que dans l'examen d'une question je puis, après en avoir pesé le pour et le contre, suspendre encore mon jugement.

Donc, par la raison des contraires, je cesse d'être libre dans la recherche de la vérité aussitôt qu'elle se démontre à mon esprit par une évidence irrésistible.

Donc : 2°. dans la recherche du bonheur, je demeure libre pendant que, sous l'impression actuelle d'un bien qui me promet de me rendre heureux, je puis, malgré son attrait, suspendre mon contentement, ou ne lui donner mon amour qu'à demi, comme à un objet qui ne remplit pas encore tout mon cœur.

Donc, par la raion des contraires, je cesse d'être libre dans la recherche du bonheur, aussitôt que l'impression actuelle que je reçois d'un objet aimable devient irrésistible, comme un torrent qui m'emporte en m'ôtant tout pouvoir de m'opposer à son cours.

Et pour encore mieux éclaircir la nature de notre liberté dans ses deux branches essentielles, prenons garde à la différence que la moindre attention sur nous-mêmes nous fait apercevoir.

1°. Dans la recherche de la vérité entre les jugements que nous portons des objets sur l'évidence des idées qui est toujours irrésistible, et les jugements que nous en portons sur des lueurs de vraisemblance qui nous laissent toujours le pouvoir d'en douter ;

2°. Dans la recherche du bonheur, entre l'amour du bien en général, où notre cœur nous entraîne sans cesse irrésisti-

blement, et l'amour des biens particuliers, qui ne sollicitent notre cœur que par des impressions passagères, d'autant plus faciles à vaincre qu'elles nous fournissent des armes les unes contre les autres, comme nous l'éprouvons à tout moment par l'usage continuel de notre liberté.

D'où enfin je conclus que le sentiment intérieur nous conduit à la connaissance des facultés de notre âme par des raisonnements infaillibles.

Ne pourrait-il pas nous conduire encore plus loin? Je veux dire à la connaissance de Dieu et des hommes, avec qui nous vivons en société.

La question paraît assez surprenante; si le sentiment intérieur nous peut conduire à la vérité hors même de son territoire?

Pour y répondre, sans péril d'erreur, nous n'avons qu'à consulter notre propre expérience, mais en suivant toujours la direction des idées claires pour en tirer les conclusions.

Je sens tour à tour tantôt du plaisir, tantôt de la douleur. Quelle est la cause qui les produit en moi? Est-ce moi-même ou un agent extérieur? Consultons notre oracle ordinaire.

J'aime le plaisir et je hais la douleur. Donc, si j'en étais le maître, je me donnerais toujours du plaisir et jamais de la douleur. C'est la conclusion naturelle du désir invincible que j'ai d'être heureux.

Mais je me trouve dans un état bien différent : j'ai beau aimer le plaisir, mon amour ne me le donne pas; j'ai beau haïr la douleur, ma haine, au lieu de la détruire quand elle me tourmente, me la rend au contraire d'autant plus insupportable que je la déteste plus.

De là une autre conclusion encore plus infaillible que la première. Donc, par le principe que tout effet a une cause, il y a dans le monde une volonté supérieure à la mienne, une volonté toute puissante qui m'avertit, par son action continuelle en moi, que je suis sous la main d'un maître qui me peut rendre heureux ou malheureux, qui me le fait

déjà sentir, tantôt par le plaisir dont il me flatte, et tantôt par la douleur dont il m'afflige, l'un et l'autre, suivant certaines lois constantes. Je ne lui demande pas des raisons de sa conduite : je l'adore, je sais que l'Être tout-puissant est aussi tout sage et tout juste par sa nature.

C'est le premier des êtres intelligents que le sentiment intérieur nous fait connaître par un raisonnement infaillible. Je ne l'apercevais, pour ainsi dire, que de loin par son idée sublime d'Être par essence : *Ego sum qui sum*. Je le vois, comme dans moi-même, par le sentiment intérieur de son action continuelle en moi : *in quo vivimus, movemur et sumus*.

Mais enfin, pouvons-nous connaître avec la même certitude les intelligences créées, leur existence et leur nature?

Nous savons très-certainement que si elles existent, elles ne doivent leur être qu'à une volonté libre du Créateur. Donc, je ne puis connaître leur existence que par une espèce de révélation divine. Tout autre témoignage aurait lui-même besoin de preuve. Et je demande une démonstration qui me convainque par elle-même, qu'il y a dans le monde une société d'esprits unis ensemble, et avec nous par un commerce de pensées? Quelle certitude en pouvons-nous avoir?

Regardons tout autour de nous. Voilà du moins bien des apparences de société qui me frappent réellement. Suivons le principe.

Je me trouve dans le monde comme sur un théâtre, environné d'un nombre infini d'acteurs qui me ressemblent par la figure. En puis-je inférer qu'ils ont aussi une âme semblable à la mienne? une âme qui pense, qui réfléchit sur elle-même, qui doute, qui délibère? Mais quelle connexion entre l'existence d'un corps et celle d'un esprit uni à ce corps? cette union est-elle même possible? et si je n'en avais un certain pressentiment, m'aviserais-je seulement de me faire une telle question? Il faut donc quelque chose de plus pour me convaincre du fait.

Or, je m'aperçois que ces acteurs qui m'accompagnent sur

la scène du monde ne sont pas muets : ils me parlent et je les entends; je les interroge et ils me répondent. Je compare leurs réponses avec mes interrogations, et la comparaison que j'en fais m'apprend qu'ils ont bien compris le sens de mes paroles, et par conséquent que nous attachons les mêmes idées aux mêmes termes. S'il arrive entre nous quelque malentendu, nous nous expliquons; si, après nous être expliqués, nous sommes de même sentiment, nous en convenons; si nous sommes d'opinions contraires, nous disputons; la scène s'anime, nos opinions s'entre-choquent; nous combattons, chacun pour la sienne, avec une égale ardeur, et toujours en appelant de part et d'autre à la raison, comme à un tribunal sans appel.

Voilà bien des apparences d'une conversation liée entre plusieurs personnes. Mais ne serait-ce donc là que des apparences? Est-ce moi tout seul qui joue en moi-même tant de personnages différents? qui me parle et qui me réponds? qui soutiens une opinion et qui la combats? qui remporte la victoire et qui la perds? qui m'applaudis comme vainqueur et qui m'afflige comme vaincu? Ou, ce qui est encore plus contradictoire, est-ce l'auteur de la nature qui me représente hors de moi un spectacle imaginaire d'acteurs à visage humain sans esprits? qui me ferait entendre autour de moi tant de voix humaines articulées en paroles, souvent si peu dignes de sa sagesse, pour me faire accroire que je converse dans le monde avec des hommes réels?

C'est-à-dire que la vérité souveraine me rendrait à tout moment un faux témoignage. Concluons.

Donc, évidemment, voilà toutes les apparences d'une société d'esprits unis à des corps, converties en réalités par le principe incontestable qu'une chose est quand il y a contradiction qu'elle ne soit pas.

Donc enfin, le sentiment intérieur nous fait connaître les âmes des autres hommes, leur existence et leur nature, par des raisonnements infaillibles.

Que les hommes ne se plaignent donc plus d'être nés dans les ténèbres de l'ignorance. Qu'ils admirent plutôt l'auteur de la nature, dans les deux moyens qu'il nous a donnés pour en sortir : le raisonnement par idée pour nous conduire aux vérités éternelles, et le raisonnement par sentiment intérieur, pour nous conduire aux vérités de fait que nous sentons dans nous-mêmes, et par elles à la connaissance d'une cause toute-puissante qui les produit en nous, l'un et l'autre par conséquent pour nous conduire à la même fin qui ne peut être que Dieu; le premier en nous le faisant voir au-dessus de nous dans son idée d'Être par essence : *Ego sum qui sum;* et le second, en nous le faisant pour ainsi dire sentir dans nous-mêmes par son action immédiate et continuelle : *in quo vivimus, movemur et sumus.*

DISCOURS.

SUR LES MERVEILLES DE LA CONSCIENCE.

MESSIEURS,

Quelle est cette voix intérieure qui, dans toutes nos actions réfléchies et délibérées, nous dit au fond du cœur : Tu fais bien, tu fais mal; que nous entendons toujours comme la voix d'un maître; qui nous juge actuellement sur la qualité de notre action; qui nous en fait sentir la bonté ou la malice morale, si elle est digne de louange ou de blâme, de récompense ou de peine; qui nous remplit d'une satisfaction si douce quand nous faisons bien, ou d'un mécontentement si amer de nous-mêmes quand nous faisons mal?

On me répondra sans doute que c'est la conscience, ou plus clairement cette loi intérieure qui nous enseigne, dans les mœurs, à distinguer le bien du mal, qui nous commande l'un et qui nous défend l'autre : cela est juste, il faut le faire; cela est injuste, il faut vous en abstenir.

C'est la matière que je me propose d'éclaircir dans ce discours, je veux dire la nature et les merveilles de cette faculté de l'âme que nous appelons la conscience. Tout le monde s'en pique comme d'une qualité sans laquelle on ne peut être honnête homme. Nous l'érigeons presqu'en divinité. Nous la citons en témoignage de la sincérité de nos paroles et de la droiture de nos cœurs. Permettez-moi, Messieurs, de compter sur votre attention dans un sujet qui nous intéresse tous de si près.

Pour éclaircir d'abord la nature de la conscience en général, nous n'avons qu'à développer la notion commune qui nous la représente comme une loi intérieure.

C'est une loi, puisque nous sentons qu'elle nous oblige.

Mais qui peut lui avoir donné sur notre cœur ce droit de souverain? N'est-il pas évident que de là il suit qu'il y a une autre loi supérieure à nos âmes, une loi éternelle, vivante et intelligente, essentiellement obligatoire? et pouvons-nous dire qu'elle nous oblige sans se faire connaître? Attention sur nous-mêmes.

Nous la trouvons gravée dans toutes nos puissances : dans notre esprit, dans notre cœur, dans le plus profond de notre âme. Et par quels traits? Dans notre esprit, par l'idée de l'ordre qui doit régler notre estime par rapport à tous les objets que nous connaissons : Dieu, les intelligences créées, les corps; dans notre cœur, par un amour naturel de l'ordre qui doit régler tous nos amours libres par le mérite des objets; enfin, dans le plus profond de notre âme, qui est le sentiment, par un certain goût d'ordre dans les mœurs qui nous le fait aimer partout où il se montre, dans le public ou dans les particuliers.

C'est ce que les anciens philosophes appelaient des semences de vertus jetées dans notre âme par la nature, mais que nous appelons plus proprement la voix de la conscience, ou encore plus proprement la voix de Dieu qui nous exhorte par elle à la vertu, pour nous conduire à notre bonheur.

Ce premier développement de la conscience nous y annonce déjà des merveilles dignes du Créateur. Quelle magnificence dans son dessein? C'est de nous conduire à notre bonheur par la pratique de la vertu. Mais quelle sagesse dans l'exécution! C'est là que nous allons chercher les merveilles de la conscience.

Nous les distinguons en deux espèces générales :

1°. Les merveilles de la conscience dans la manière dont elle nous appelle à la vertu, pendant que nous y sommes encore dociles ou sans aucune passion dominante.

2°. Les merveilles de la conscience dans la manière dont elle nous rappelle à la vertu, quand nous avons eu le malheur de nous en écarter par quelque vice dominant.

Nous ne craignons pas, Messieurs, de vous faire des promesses trop magnifiques. Nous parlons du grand ressort de la Providence dans le gouvernement du monde moral. Je commence par une observation préliminaire sur l'état de notre âme en cette vie.

Nous vivons sur la terre en société avec Dieu, comme avec notre souverain; avec notre corps, comme avec notre inférieur-né; avec les autres hommes, comme avec nos concitoyens, ou plutôt comme avec nos frères.

Trois rapports qui nous constituent, si j'ose ainsi dire, sous trois ordres : l'ordre qui soumet notre esprit à Dieu, l'ordre qui soumet notre corps à notre esprit, l'ordre qui nous soumet aux lois de la société humaine.

On appelle en général *vertu* l'amour constant de l'ordre.

Et en particulier

Religion, l'amour de l'ordre qui soumet notre esprit à Dieu.

Honneur, l'amour de l'ordre qui soumet notre corps à notre esprit.

Enfin, *humanité,* l'amour de l'ordre qui nous soumet aux lois de la société d'hommes où la Providence nous a fait naître.

La conscience nous appelle à ces trois vertus. Mais à chacune d'elles en quelle manière? Entrons dans le détail.

1°. Comment la conscience nous appelle à la première des vertus, qui est la religion.

Que nous dit-elle à tous les moments du jour, que nous voulons y rentrer? je sens ma dépendance par mes besoins, par mes désirs, par tous les biens que je possède, par tous ceux qui me manquent, surtout par tant de maux que je souffre malgré moi. Donc il y a un Être suprême dont je dépends; un Dieu, et par conséquent une majesté souveraine, que je dois adorer; une bonté souveraine, que je dois aimer; une providence bienfaisante qui veille sur moi, que je dois reconnaître; un modèle de perfection, de sagesse, de régularité, d'ordre, que je dois imiter, comme le seul moyen de me le rendre propice par la conformité de nos cœurs.

Or, Messieurs, je le demande à toutes les âmes attentives sur elles-mêmes. N'est-ce pas ainsi que la conscience non-seulement nous appelle à la religion, mais qu'elle nous en apprend tous les devoirs?

Devoirs de la religion si naturellement connus, que la seule raison les a découverts aux sages du paganisme. Quel est, dit Sénèque [1], le vrai culte que nous devons à la Divinité?

1°. De reconnaître son existence. *Primus Deorum cultus Deos credere.*

2°. De rendre à son être sa majesté, en le reconnaissant tel qu'il est, plein de bonté, sans laquelle il n'y a point de majesté. *Reddere illis majestatem, reddere bonitatem, sine qua nulla majestas est.*

3°. D'être convaincu de sa providence universelle dans le gouvernement du monde, et en particulier du genre humain. *Scire illos esse, qui præsident mundo, et generis humani tutelam gerant.*

4°. De se rendre sa bonté propice en l'imitant sur la terre; imitation de sa bonté, qui est le culte le plus parfait que nous lui puissions rendre. *Vis Deos propitiare? bonus esto : satis illos coluit, quisquis imitatus est.*

Voilà donc manifestement le service de religion où notre conscience nous appelle; service, dit encore Sénèque, qui n'est pas une servitude : c'est un état de pleine liberté. *Parere Deo libertas est.* Ou plutôt, comme parle un plus grand auteur, c'est une véritable royauté : *servire Deo regnare est.* Faisons voir que cela est vrai à la lettre, et en quel sens.

2°. Comment la conscience nous appelle à l'amour de l'ordre, qui soumet notre corps à notre esprit, c'est-à-dire à l'honneur.

Oui, Messieurs, je l'ai dit, le service de Dieu est une véritable royauté, qui relève, il est vrai, d'un souverain, et

[1] Sen., Ep. 5.

par conséquent qui a ses devoirs, mais qui a aussi ses droits fondés sur l'ordre éternel. Et le premier commandement que nous a fait le Créateur, c'est d'en user. Je vous ai donné un corps : c'est un royaume que je vous ai confié pour le gouverner sous mes lois, pour régner sur vos sens, sur vos passions, sur tous vos appétits. *Sub te erit appetitus; et tu dominaberis illius* [1]. Consultons notre conscience : nous y trouverons ce commandement écrit en caractères ineffaçables. Soyez maître de votre corps. Il a des appétits aveugles qui préviennent la raison; apprenez-leur à la suivre; des passions impérieuses qui voudraient vous dominer; apprenez-leur à vous obéir. En un mot, soyez roi, où vous devez l'être par la loi de l'ordre éternel.

C'est le premier sentiment d'honneur qui saisit un enfant au sortir du berceau. Il veut régner sur son corps. Il lui commande d'aller où il lui plaît, de continuer sa marche ou de s'arrêter; plein de joie quand il en est obéi; désolé quand il trouve de la résistance : il se fâche, il se dépite comme un roi mineur qui n'est pas maître dans ses États. Il conçoit bientôt des idées encore plus nobles.

Sa première ambition était de régner sur son corps. Dans un âge plus avancé, la raison lui fait concevoir qu'il est encore plus beau de régner sur l'intérieur de son royaume, c'est-à-dire sur les passions de son âme, sur toutes ces impressions involontaires qui viennent du corps, malgré lui ou sans attendre ses ordres, attentats contre son autorité royale. Quelle servitude, pour un esprit qui commence à se connaître, que de se voir assujetti à des besoins étrangers à sa nature, à des passions rebelles qui le détournent de ses plus nobles occupations. Il faut donc s'en affranchir. C'est le sentiment d'honneur que la conscience nous inspire naturellement.

Non, dit Sénèque [2], par la seule idée de l'ordre naturel,

[1] Gen., 4.
[2] *Ep.* 65.

non, je ne reconnaîtrai jamais mon corps pour mon maître. *Major sum, quam ut mancipium sim corporis mei.* Jamais cette chair vile et méprisable ne me fera commettre une telle indignité. *Nunquam ista caro compellet me ad indignam bono simulationem.* Nous composons ensemble un tout, mais je ne traiterai jamais d'égal à égal avec mon corps. C'est à mon esprit seul qu'il appartient de commander. *Nunc tamen dum adhæremus, non erimus æquis partibus socii. Animus ad se omne jus ducet.* Je tiens dans mon corps le même rang que Dieu dans l'univers : que mon corps obéisse donc à mon esprit, comme l'univers à Dieu. *Quem in hoc mundo locum Deus obtinet, hunc animus in homine : serviant ergo deteriora melioribus.*

Ainsi parlait un philosophe païen. Rentrons dans notre conscience, et nous y entendrons une voix qui nous parle à tous le même langage pour nous appeler à l'honneur de régner sur notre corps. C'est la seconde vertu essentielle à l'homme.

3°. Comment la conscience nous appelle à l'amour de l'ordre, qui nous soumet aux lois de la société humaine, c'est-à-dire à l'humanité, en tant qu'elle renferme toutes les vertus sociales. Allons à la source de l'union de cœur qu'elle nous demande.

Le principe est que Dieu nous a fait tous naître d'un seul homme, pour ne former sur la terre qu'une seule et unique famille générale. *Deus fecit ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terræ* [1].

C'est ce que nous apprend l'histoire de la création du monde. La tradition s'en est conservée parmi toutes les nations savantes, et nous en allons voir des monuments sensibles dans notre cœur.

Voulons-nous connaître quelles sont les lois de la société humaine? rentrons encore une fois dans notre conscience.

[1] Act., 17, v. 26.

Que nous dit-elle à la vue les uns des autres? c'est la voix du sang qui nous va répondre.

D'abord, je vois dans la maison paternelle un père et une mère, à qui je dois le jour : *Père et mère honoreras;* des frères et des sœurs : *aimez-vous les uns les autres,* comme issus d'un même sang; des grands et des petits, selon l'ordre de leur naissance : que les grands prennent soin des petits, et que les petits respectent les grands.

Je sors de la maison paternelle. J'entre dans une ville. Et je vois une grande famille composée de plusieurs autres, mais formée sur le même plan que ma famille particulière; des supérieurs établis par les lois pour être les pères du peuple; des citoyens rassemblés pour s'aider en frères dans leurs communs besoins; des inférieurs destinés au service public, mais sans préjudice de l'égalité naturelle par l'identité du sang qui coule dans nos veines.

Enfin, je sors du lieu de ma naissance; je voyage de royaume en royaume; je passe les mers; je fais le tour entier du monde, sans sortir de ma famille. Je trouve des frères partout où je trouve des hommes. Je puis ignorer l'histoire, le nom du premier père dont nous sommes descendus, mais, à la vue des autres hommes, je ne puis ignorer le mouvement sensible que le Créateur a imprimé dans mon cœur pour m'attester que nous sommes tous nés d'un même sang.

Ici, Messieurs, dites-moi : L'auteur de la nature pouvait-il employer un moyen plus efficace que la voix du sang pour nous exciter à toutes les vertus sociales; à respecter nos supérieurs avec amour; à aimer nos égaux avec respect; à traiter nos inférieurs avec une affection fraternelle, et pour tout dire, en un mot, à n'être tous dans le monde qu'un cœur et qu'une âme : *cor unum et anima una,* comme il est écrit de la plus parfaite société qui fût jamais sur la terre?

C'est la première merveille de la conscience. Elle nous ap-

pelle sans cessé à l'amour de l'ordre en tout : à la religion, à l'honneur, à l'humanité, et nous n'avons qu'à nous y rendre attentifs pour en apprendre tous nos devoirs.

Mais, si la nature a jeté dans nos cœurs tant de semences de vertu, pourquoi tant de vices dans le monde? pourquoi le désordre prévaut-il presque partout sur l'ordre? faut-il s'en étonner? qui est-ce qui rentre dans sa conscience pour la consulter sérieusement et de bonne foi? et quand elle nous parle sans être consultée pour nous avertir de nos devoirs, qui ne préfère à ses exhortations secrètes la voix tumultueuse des sens qui nous entraînent? Les soins de la vie, les emplois du monde, les plaisirs, les affaires, tout conspire à nous répandre hors de nous-mêmes, et c'était fait de la vertu parmi les hommes si, pour nous y rappeler, Dieu n'avait donné à notre conscience une voix plus forte que celle des exhortations.

C'est la seconde merveille de cette admirable faculté de l'âme; je veux dire la peine attachée au mépris de l'ordre, comme un crime de rébellion contre le suprême ordonnateur de l'univers.

Oui, Seigneur, dit saint Augustin qui en avait fait une si longue et si cruelle expérience, vous en avez porté la loi, et nous la voyons partout exécutée, que toute âme qui se dérègle devient son supplice à elle-même. *Jussisti enim, et sic est, ut pœna sua sibi sit omnis inordinatus animus* [1].

Loi juste, puisqu'elle ne punit que des rebelles à l'ordre; mais en même temps, il faut le reconnaître avec actions de grâces, loi de miséricorde, puisqu'elle n'a pour objet que de nous rappeler à la vertu par les peines inséparables du crime. Quelles sont ces peines? Admirons la sagesse du Créateur dans la punition des coupables, selon l'espèce d'ordre qu'ils ont violé.

1°. Quelle est la peine d'une âme rebelle à l'ordre qui

[1] S. Aug., *Conf.*, l. I, c. 12.

nous soumet à Dieu, à notre Créateur, à notre bienfaiteur continuel?

Ingrat et perfide envers le Dieu qui vous a formé, quelle doit être votre inquiétude quand vous rentrez dans votre conscience? direz-vous que vous ne le connaissiez pas? pouvez-vous ignorer tant de beaux ouvrages qui vous l'annoncent de toutes parts; tant de biens que vous recevez de sa main; tant de maux que vous souffrez malgré vous, et par conséquent qui vous font sentir sa présence? je n'y pensais pas. Et à quoi dônc pense un homme qui ne pense pas qu'il y a un Dieu qui nous gouverne? j'en doutais. Oui, peut-être depuis que par vos désordres vous avez irrité sa colère; en doutiez-vous quand votre conscience n'avait rien à vous reprocher? soyons de bonne foi, du moins avec nous-mêmes.

Je vivais tranquille sous la protection de mon Créateur. On m'annonçait ses lois; je les écoutais sans peine; ravi même de voir à la tête le commandement de l'aimer, comme un témoignage infaillible de sa prédilection pour moi, bien certain que la rupture ne viendrait jamais de sa part. Mais depuis que j'ai eu le malheur d'abandonner l'ordre qui me soumettait à ses volontés, quelle révolution dans ma conscience! plus de paix dans mon cœur, plus de sérénité dans mon âme. Inquiet sur mon état présent qui me fait horreur; inquiet sur mon sort futur qui me fait trembler. Que suis-je devenu? que deviendrai-je? devenu coupable aux yeux de l'ordre éternel, que j'ai offensé, que puis-je devenir, qu'un malheureux éternel? Supplice inévitable d'une âme rebelle à l'ordre qui soumet notre esprit à Dieu, à notre Créateur: une inquiétude mortelle sur notre état présent et sur notre état futur. Car de quelle paix peut jouir une âme qui résiste à Dieu? *Quis restitit ei, et pacem habuit* [1]?

2°. Quelle est la peine d'une âme rebelle à l'ordre, qui soumet notre corps à notre esprit.

Vous le savez, Messieurs, l'homme, dans son origine,

[1] Job., c. 9, v. 4.

était le maître absolu de son corps. Les impressions qu'il en recevait en conséquence de la nature l'avertissaient de ses besoins avec respect. Elles n'excitaient en lui que des désirs modestes, soumis à la raison. Il se révolta contre Dieu, et aussitôt son corps se révolta contre son esprit. Quelle dégradation? Quelle fut sa honte de se voir tout à coup esclave où il devait être maître? C'est la peine que la conscience fait sentir à tout homme qui se laisse dominer par les passions du corps. A force de s'en laisser vaincre, on aggrave le joug de sa servitude naturelle par un esclavage libre, d'autant plus honteux, que l'on en a soi-même forgé les fers.

Saint Augustin, qui en avait si longtemps éprouvé la rigueur, nous en a fait dans ses Confessions une peinture bien effrayante. Quels tourments la honte de mes fers ne me fit-elle pas souffrir? *Suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate*[1]. Il fallut d'abord, pour se procurer quelque repos, étouffer la voix de la pudeur naturelle, car le moyen de vivre avec la honte de soi-même. Il trouva des semblables qui faisaient gloire de leur ignominie. A leur exemple il eut honte de sa honte. *Cum dicitur, eamus, faciamus, pudet non esse impudentem*[2]. Il s'étourdissait avec eux. Mais la solitude le ramenait toujours à la nature. La réflexion lui faisait reconnaître malgré lui que son esclavage étant volontaire, était non-seulement honteux, mais criminel, et par conséquent redevable à la justice de l'ordre offensé. La terreur des suites le troubla. Que ne fait-on pas pour s'épargner la mortification de s'avouer coupable! Nouveau philosophe, il examina la fameuse question de l'origine du mal. Un Dieu plein de bonté n'en peut être la cause. Il y a donc un autre principe éternel, un principe nécessaire du mal. C'est lui, sans doute, qui le produit en moi. *Peccat in nobis alia nescio quæ natura, quæ nos non sumus*[3]. Il consulta

[1] *Conf.*, liv. VIII, c. 5.
[2] Liv. III, c. 9.
[3] Liv. V, c. 10.

même les astrologues. C'est votre planète qui fait en vous tout le mal que vous croyez faire. La continence est donc pour vous une vertu impossible.

Quelle humiliation pour un si grand esprit, s'il eût été capable de se calmer par des raisonnements si absurdes! rien ne pouvait le rassurer contre les cris de sa conscience. Il avait toujours aimé la beauté de l'ordre où il voyait sa difformité. Il avait même fait un traité du beau et du décent qui, sans doute, condamnait l'indécence de son libertinage. Il voyait tout autour de lui des exemples de continence qui lui en démontraient la possibilité. Ne pourrai-je pas faire ce qu'ils ont fait? On lui en raconta un jour, comme par hasard, une histoire toute récente. Il l'écouta sans l'interrompre. Cependant quel était mon trouble! dit-il lui-même : je me sentais rongé au fond du cœur, confus et confondu, frappé d'une honte qui me faisait trembler. *Rodebar intus, et confundebar pudore horribili* [1].

La honte et la crainte, qui en est inséparable, c'est le supplice des âmes rebelles à l'ordre qui soumet notre corps à notre esprit. La sentence est portée : il faut régner sur notre corps ou mourir de confusion à la vue de notre esclavage.

3°. Quelle est la peine d'une âme rebelle à l'ordre qui nous soumet aux lois de la société humaine.

Rappelez-vous, Messieurs, le principe que nous avons posé dans la première partie de ce discours. Dieu nous a fait tous naître d'un seul homme pour nous unir ensemble par les liens d'un même sang; et, par une suite nécessaire, il a imprimé dans nos cœurs des inclinations sociales pour nous faire coopérer avec sa providence à notre mutuelle conservation. C'est la voix du sang qui nous l'ordonne au nom du Créateur. Que doit-il donc nous arriver si, au lieu d'être dociles à cette voix sacrée, nous y sommes rebelles? notre punition est inévitable. Notre conscience en est chargée.

[1] L. VIII, c. 7.

Quel fut le supplice du premier des hommes qui répandit le sang humain? L'envie et la colère lui en inspirent la pensée. La voix du sang se récrie. Le voilà plongé dans une tristesse mortelle. Il passe outre. Malheureux, qu'as-tu fait? la voix du sang de ton frère crie vengeance au ciel contre toi. *Vox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra.* Le voilà au désespoir. Tout le monde va conjurer ma perte. Où fuirai-je? Dieu lui-même a beau le rassurer. Non, dit-il, mon crime est trop grand. Le voilà pour jamais livré aux furies de sa conscience.

Nous l'osons dire, Messieurs, la punition du premier des homicides subsiste encore dans tous les imitateurs de son crime; et ils ne sont pas si rares que l'on pourrait se l'imaginer. On ôte la vie à un homme en plusieurs manières. Vous le calomniez dans le monde par des crimes supposés, vous lui ôtez l'honneur qui est la vie civile : la voix du sang de votre frère vous criera toujours à l'imposture. Vous le dépouillez de son patrimoine, vous lui ôtez la vie en lui ôtant son bien : la voix du sang de votre frère vous criera toujours à l'injustice. Vous laissez le pauvre périr dans la misère, vous lui ôtez la vie en ne la lui sauvant pas : la voix du sang de votre frère vous criera toujours à l'inhumanité. Vous semez la discorde entre vos concitoyens, vous leur ôtez la vie sociale qui est l'union des cœurs : la voix du sang de vos frères vous criera toujours au meurtre de la société humaine.

Et en combien d'autres manières peut-on donner la mort à un homme sans répandre son sang? Ne sait-on pas qu'il y a des paroles meurtrières, des offenses mortelles? Mais, grâce à la conscience, nous ne pouvons porter aux hommes de ces coups inhumains, sans en recevoir bientôt le contre-coup. La passion calmée, la voix du sang se réveille. On commence à sentir que l'on s'est blessé soi-même en blessant un autre. On éprouve dans son cœur un combat qui venge l'offensé. On ne veut pas convenir que l'on a tort. Mais on ne peut

aussi se convaincre pleinement que l'on a raison. Cruel état. On s'accuse, on se justifie, on s'absout, on se condamne, on se justifie encore pour se condamner de nouveau. Car enfin, justifions-nous tant qu'il nous plaira. C'est toujours un homme, c'est mon sang que j'ai outragé dans sa personne. Reproche sanglant, supplice inévitable d'une âme rebelle à l'ordre qui nous soumet aux lois de la société humaine.

En est-ce assez, Messieurs, pour nous faire admirer le Créateur dans l'institution de la conscience? Nous avons dit que c'est le grand ressort de la Providence dans le gouvernement du monde moral. Pouvons-nous rentrer dans nous-mêmes sans en sentir le jeu admirable dans notre cœur? Pouvons-nous regarder tout autour de nous sans en voir des effets sensibles dans l'ordre qui règne dans la société par le concours d'un grand nombre de volontés libres? Un si bel ordre pourrait-il subsister si constamment sans un principe intérieur? je veux dire sans l'amour de l'ordre. On dit assez souvent qu'il n'y a plus de conscience dans le monde. Nous en voyons des signes manifestes dans ceux mêmes qui en paraissent le moins avoir. Tout le monde respecte encore la conscience. On la demande aux autres pour garant de leur sincérité. On la donne soi-même aux autres pour garant de sa fidélité. Nous la jurons même, comme une espèce de divinité, en présence de laquelle nous n'oserions mentir; et, en effet, quand nous la jurons à faux, nous sentons qu'elle se venge. Nous sentons qu'elle nous donne un démenti secret, qui a toujours deux suites cruelles : la honte inséparable du mensonge, et la crainte, s'il est découvert, de passer dans le monde pour un homme sans foi. On en rougit déjà devant soi-même. C'est par là que la conscience, naturellement pleine d'honneur, conserve parmi les hommes ce reste de sincérité que nous y voyons encore. C'est par un moyen pareil que, malgré la corruption des mœurs presque générale, elle y conserve encore quelques vertus intactes au vice, et que, dans les méchants même les plus

déterminés au mal, elle conserve quelques sentiments de vertu qui les empêchent de porter le crime aussi loin que le demanderait quelquefois leur sûreté, ou du moins leur sécurité. Toutes les histoires saintes et profanes en ont fait la remarque. Un de nos politiques modernes disait que les méchants ne périssent que parce qu'ils ne sont méchants qu'à demi. Mais la véritable raison est, que par des voies secrètes, mais admirables, comme parle saint Augustin, *miris et occultis modis*, la Providence a mis des bornes à la méchanceté des hommes; et après tant de preuves que nous en avons données, nous croyons que la plus forte barrière qu'elle oppose dans le monde au progrès des crimes, c'est la conscience.

DISCOURS.

L'IDÉE DE DIEU, DÉVELOPPÉE PAR LA RAISON ET PAR LA FOI.

MESSIEURS,

S'il y eut jamais une matière qui méritât vos attentions, c'est celle que j'entreprends de traiter dans ce discours. Je me propose d'éclaircir, de sonder même et d'approfondir l'idée de Dieu; cette idée primitive et souveraine qui en un sens renferme toutes les autres, que Dieu a imprimée dans tous les esprits, parce qu'il n'y en a pas un seul qu'il n'ait formé pour le connaître; qu'il offre sans cesse à tous les cœurs, parce qu'il nous a tous faits pour lui rendre un culte d'amour; enfin dans laquelle il montre à toutes les âmes attentives, et la perfection où elles doivent tendre, et le bonheur où elles peuvent aspirer.

L'entreprise est grande, je l'avoue; mais j'espère que vous lui ferez grâce en faveur des raisons qui me l'ont inspirée. J'ai voulu m'éclaircir moi-même en éclaircissant l'idée du souverain Être; cela est de ma profession. J'ai voulu, en vous communiquant les vues qu'elle m'a fournies, vous marquer l'estime que je fais de vos lumières, et en profiter; c'est une justice que je vous dois. J'ai cru qu'un si grand sujet ne pouvait manquer de plaire à des esprits nobles, par son élévation; à des esprits solides, par son importance; à des esprits pénétrants, par sa profondeur; en un mot, à une assemblée de savants chrétiens, par le nouveau jour que cette idée bien éclaircie doit répandre naturellement sur toutes nos autres connaissances. Vous me permettrez, Messieurs, de me flatter, que je ne me suis point trompé dans mon opinion. J'ai en-

core considéré les ouvertures que cet éclaircissement nous peut donner pour éviter les défauts qui corrompent si souvent la religion dans le cœur ou dans la conduite de la plupart des hommes : les imbécillités de la superstition, les emportements du fanatisme, les extravagances de l'incrédulité, les horreurs de l'hypocrisie, les coupables artifices de l'indifférence dans une matière où l'ignorance ne peut être une excuse, parce qu'elle ne peut être qu'affectée.

Ne soyez pas surpris, au reste, si dans le dessein que je me propose, j'appelle toute la philosophie à mon secours. Toutes les vérités doivent hommage à la première. Et saint Augustin nous apprend, comme une maxime capitale, que l'on ne doit pas séparer la vraie philosophie de la véritable religion, parce que l'une et l'autre est l'amour et l'étude de la sagesse. *Sic enim creditur, et docetur, quod est humanæ salutis caput, non aliam esse philosophiam et aliam religionem* [1].

Je sais, Messieurs, que le Sage [2] déclare aux scrutateurs de la majesté suprême, qu'ils seront accablés sous le poids de sa gloire; mais je sais en même temps que cet arrêt ne condamne que la présomption de ceux qui voudraient comprendre ce qu'il suffit de connaître; je sais aussi que le même Sage [3] nous assure que Dieu se montre volontiers à ceux qui le cherchent dans la simplicité du cœur; je sais qu'il blâme sévèrement les anciens philosophes d'avoir négligé la science de Dieu dont la connaissance, dit-il en propres termes, leur eût été plus facile que celle de la nature, où, en plusieurs choses, ils avaient deviné si juste. *Si tantum potuerunt scire, ut possent æstimare sæculum, quomodo hujus Dominum non facilius invenerunt* [4]? Je sais que la Sagesse elle-même nous invite à l'approfondir, en promettant la vie éternelle à qui-

[1] S. Aug., *De vera Relig.*, c. 5.
[2] Proverb., 25, 27.
[3] Sap., 1, 1, 6, 13.
[4] Sap., 13, v. 9.

conque entreprendra de l'éclaircir et de la manifester aux hommes. *Qui elucidant me, vitam æternam habebunt.*

C'est donc, Messieurs, sur la foi de cette parole adorable que nous allons entrer dans le sanctuaire de la Divinité; nous tâcherons même d'y pénétrer le plus loin qu'il nous sera possible; mais pour ne pas nous y égarer, nous nous ferons une loi de n'y avancer qu'autant que sa lumière nous guidera, c'est-à-dire autant que la raison et la foi nous prêteront la main pour nous conduire dans les profondeurs de l'Être suprême.

La première chose que nous avons d'abord à faire, c'est de bien établir la vraie idée de Dieu. Il faut donc avant tout le reste nous mettre en garde contre toutes les sources d'erreur qui ont coutume de la défigurer dans nos esprits; contre la stupidité de nos sens, qui ne peuvent reconnaître un Dieu invisible; contre les prestiges de notre imagination, qui ne cesse de lui substituer ses fantômes et ses idoles; mais principalement contre les illusions de notre cœur qui fait tous ses efforts pour nous le représenter plutôt tel que nous le voudrions que tel qu'il est. Comme ce dernier écueil est le plus dangereux, il est à propos de le bien connaître.

En effet, Messieurs, il est certain, par l'expérience universelle, que si nous n'y prenons garde nous tombons tous naturellement dans une espèce d'anthropomorphisme à l'égard de Dieu. Je ne parle pas de cet anthropomorphisme grossier, qui donne à la Divinité une figure humaine, un visage, un corps, des bras, des mains, comme ces solitaires d'Égypte et de Palestine, que l'Écriture mal entendue avait jetés dans l'erreur; je parle d'un anthropomorphisme plus subtil, fruit ordinaire de notre amour-propre, qui prête à Dieu, non pas notre figure extérieure, mais nos pensées, des sentiments tout humains, des vues, des inclinations, et quelquefois des passions à peu près semblables aux nôtres. De là cette affreuse diversité que nous voyons dans les idées des hommes par rapport au premier Être. Chacun se le figure tel qu'il lui

convient, selon son humeur ou son intérêt : les indolents le font, avec Épicure, indolent comme eux, et indifférent pour nos affaires comme ils le sont pour les siennes; les caractères durs le font, avec Zénon, inexorable dans l'exaction de ses droits, insensible à la faveur et inaccessible à la pitié; les ambitieux, qui aiment la puissance plus que la sagesse, nous le représentent sur ce modèle, plus puissant que sage dans le gouvernement du monde; les esprits fiers et austères le voient toujours armé de son tonnerre contre les criminels, pendant que les cœurs faibles ne lui attribuent qu'une bonté molle, en lui prêtant, pour leurs faiblesses, toute l'indulgence qu'ils ont eux-mêmes pour elles. De là, peut-être, jusque dans les écoles, des systèmes si opposés sur la Providence, où les uns ne songent qu'à sauver sa miséricorde, les autres sa justice, quelques-uns son immutabilité, d'autres sa liberté; ceux-ci ses lois générales, ceux-là ses volontés particulières; sacrifiant presque toujours les attributs, qui les incommodent, à ceux qui les favorisent. Ainsi voyons-nous encore, le dirai-je, des spirituels mêmes, qui font parler Dieu selon leurs désirs ou selon leurs idées, qui lui font dire dans ses Écritures tout ce qu'ils veulent entendre, et qui se font inspirer dans l'oraison tout ce qu'ils veulent faire ou faire faire aux autres. Tant les hommes sont naturellement portés à se former un Dieu selon leur cœur, et à humaniser pour ainsi dire la Divinité. Nous voudrions peut-être encore nous rendre semblables à lui; nous sentons bien que nous ne le pouvons pas. Quelle est la ressource de notre amour-propre? nous le rendons semblable à nous pour consoler notre impuissance ou pour flatter notre ambition.

Mais que prétendez-vous, homme faible, et à qui faites-vous ressembler votre Dieu? Non, dit-il lui-même, car la foi nous parle ici précisément comme la raison, non, mes pensées ne sont pas les vôtres, et vos voies ne sont pas les miennes; il y a plus loin de vous à moi, de votre être au mien, de vos qualités à mes perfections, que du centre de la terre au

plus haut du firmament. *Sicut exaltantur cœli a terra, sic exaltatæ sunt cogitationes meæ a cogitationibus vestris* [1], c'est-à-dire, qu'à proprement parler, Dieu n'a rien de commun avec l'homme; que son être, que ses attributs, que sa substance, que ses modes, que ses puissances, que ses actes sont tout d'un autre genre que les nôtres. Il est vrai qu'en parlant de lui nous sommes obligés d'exprimer par les mêmes termes, et ses perfections divines, et les ébauches imparfaites qu'il en a tracées dans ses créatures; mais pour ne s'y point tromper, il faut sous les mêmes termes entendre des choses infiniment différentes. C'est le premier éclaircissement que j'avais à donner à son idée, ou, si vous l'aimez mieux, la première précaution que j'avais à prendre pour l'établir sans équivoque.

Après donc en avoir écarté toutes les images sensibles, tous les traits grossiers dont on a coutume de l'obscurcir et de la corrompre, contemplons-la dans sa pureté originale; elle n'est pas loin de nous; nous n'avons besoin ni de monter au ciel pour la découvrir, ni de descendre dans les abîmes pour la déterrer; il ne faut que rentrer dans nous-mêmes. Suivez-moi, s'il vous plaît, dans la recherche et dans l'examen que j'en vais faire.

Quand je considère mes idées, ces images spirituelles et intérieures par le moyen desquelles je connais ce qui est hors de moi, j'en aperçois une distinguée entre toutes les autres par son étendue, singulière, unique, plus grande que mon esprit, plus vaste que mon cœur; incompréhensible à l'un et à l'autre, mais que je vois néanmoins présente aussi évidemment que celle des nombres, que celle des corps, que celle des figures qui me sont le plus familières. C'est l'idée de l'Être, l'idée de l'Infini, l'idée du Parfait; je veux dire l'idée de l'Être pur et sans mélange du néant; l'idée de l'Infini en tout genre, et qui ne connaît

[1] Isaïe, 55, 8.

aucune borne; l'idée du Parfait en toute manière, et à qui rien ne manque. Cette idée (car ces trois expressions, l'Être, l'Infini, le Parfait, ne signifient réellement que la même chose diversement considérée), cette idée, dis-je, est si claire et si lumineuse, que je m'en sers naturellement comme d'une règle universelle pour juger de tous les autres objets de mes connaissances. Quand je dis, par exemple, que tout ce qui a des limites n'est rien, c'est que j'ai l'idée de l'Être pur, devant qui tout le reste s'anéantit; quand je dis que toute figure déterminable est finie, c'est que j'ai l'idée de l'Infini qui me fait concevoir un espace immense au delà du contour de cette figure, quelque vaste qu'on la suppose. Quand je dis que l'esprit humain, que toutes nos sciences, que toutes nos vertus sont imparfaites, c'est que j'ai l'idée du Parfait essentiel qui me représente au-dessus de moi une perfection infiniment supérieure à toutes celles non-seulement que nous avons, mais que nous pouvons avoir. Comme c'est la même raison qui nous éclaire tous, je ne crains pas, Messieurs, d'assurer que dans ce moment vous voyez en vous ce que je découvre en moi, et j'en atteste le sentiment intérieur de tout esprit attentif.

Or, de là, je conclus d'abord que la raison nous donne une idée de Dieu digne de sa grandeur. Car ce grand nom ne veut dire autre chose que l'Être infini, l'Être parfait, le pur Être, ou, comme l'on s'exprime plus ordinairement, l'Être infiniment parfait. Il est vrai qu'en le définissant ainsi nous en disons beaucoup plus que nous n'en comprenons, mais nous n'en disons pas plus que nous n'en connaissons, et cela suffit pour en pouvoir parler plus raisonnablement. Je m'explique.

Oui, Messieurs, quoiqu'il soit indubitable que nous ne pouvons comprendre la Divinité, c'est-à-dire en avoir une connaissance qui égale son objet, nous ne craignons pas qu'on nous accuse d'en parler sans lumière, tandis que nous n'en parlerons que suivant l'idée que nous venons

d'établir. Car, je l'ose dire, malgré la prévention de certains esprits qui ont peut-être leurs raisons pour en méconnaître l'évidence, nous voyons en elle tous les caractères de vérité que nous admirons dans les sciences les plus exactes, sans en excepter les mathématiques. Ma proposition vous paraîtra peut-être bien hardie ; mais qu'importe, pourvu qu'elle soit vraie ?

Or, je le demande à tout esprit capable d'une attention un peu ferme, sans aucun préjugé ni d'esprit, ni de cœur, que peut-on dire contre cette idée de Dieu, contre l'idée de l'Être infiniment parfait, qu'elle ne détruise elle-même en se développant? On ne peut nier d'abord qu'elle soit purement intellectuelle : point de sensations qui l'offusquent, point d'images qui la corrompent; elle ne parle qu'à l'esprit pur, et pour lui représenter le pur Être.

Dira-t-on qu'elle est trop composée? Mais quelle composition pouvez-vous découvrir dans l'idée de l'Être pur et sans mélange? Elle ne renferme ni composition de substances, comme l'idée de l'homme, ni composition de parties, comme celle de la matière, ni composition d'actes, ni de pensées successives, comme celle de nos esprits. Qui dit un être pur, dit un être simple et indivisible; un être infini ; un être par conséquent qui ne peut ni rien acquérir, ni rien perdre ; un être, par conséquent, qui est tout à la fois, et sans succession, tout ce qu'il peut être : c'est la notion évidente que nous en donne la raison.

Direz-vous que l'idée de l'Infini n'est point réelle? Mais prenez garde à la contradiction : une idée qui représente une réalité infinie n'est point réelle, c'est-à-dire ou qu'une réalité infinie n'est rien de réel, ou qu'une idée qui représente une réalité, qui est tout, ne représente rien. Je laisse aux auteurs de cette objection à opter en quel sens il leur plaira de se contredire.

Dira-t-on que du moins l'idée de l'infini n'est qu'une idée négative, comme on parle dans les écoles, et par consé-

quent que cette idée de Dieu nous représente moins ce qu'il est que ce qu'il n'est pas? Un grammairien, qui ne s'arrête qu'à l'écorce des termes, ou à leur étymologie grammaticale, pourrait me faire cette difficulté. Un orateur pourrait peut-être me vouloir payer, ou se payer lui-même de ce tour d'esprit, où il croirait voir ce qu'on appelle une belle pensée. Mais un philosophe, qui ne pointille pas sur les mots, et qui ne prend point des lueurs pour des lumières, ne dira jamais que l'idée d'une réalité infinie soit une idée négative. Car, je vous prie, quelle est la vraie signification de ce terme d'école que certains philosophes ténébreux font quelquefois tant valoir contre les notions les plus claires du bon sens? Une idée négative, ou n'est rien, ou c'est une idée qui exclut de son objet quelque chose de positif, c'est-à-dire l'être, ou quelque perfection, et par conséquent qui renferme ou qui suppose une espèce de néant. Telle est l'idée d'un monde purement possible, ou d'un monde existant, mais imparfait. Or, j'en appelle à votre attention : peut-on dire avec la moindre couleur que l'idée de l'Être infini en tout genre d'être et de perfection renferme ou suppose dans son objet quelque espèce de néant, c'est-à-dire quelque négation d'être ou de perfection? contradiction manifeste. Mais de plus, ne serait-ce point manifestement prêter à l'infini la nature du fini? Consultons un moment là-dessus les notions communes.

Le fini, ou ce qui a des bornes, est en un sens, et en un sens il n'est pas; c'est-à-dire il est jusqu'à un certain point, et au delà son être cesse. Ainsi le globe terrestre existe jusqu'à sa circonférence, et au delà ce n'est plus la terre. Il n'a qu'un certain degré d'être ou d'étendue, et au delà il n'est plus rien. En un mot, dans le fini le néant et l'être sont pour ainsi dire limitrophes. C'est la notion commune du fini, laquelle, par conséquent, est une idée négative. Mais par la raison des contraires, l'infini exclut positivement toutes bornes. Il franchit toutes limites; il passe au delà, et rien ne

l'arrête : c'est la notion commune de l'infini ; il s'ensuit, par une conséquence nécessaire, que l'idée de l'être infiniment parfait est non-seulement positive, mais la plus positive de nos idées.

Direz-vous enfin, esprits forts de nos jours, qui croyez anéantir la lumière en lui fermant les yeux, direz-vous que vous n'avez point d'idée ni du parfait, ni de la perfection? Agissez donc, s'il vous plaît, conséquemment : ne jugez donc plus ni des merveilles de la nature, ni des ouvrages de l'art, ni du grand, ni du beau, ni du proportionné. Ne jugez donc plus ni du sublime dans les pensées, ni de la noblesse dans les sentiments, ni de l'ordre dans les mœurs, ni du séant, ni du convenable dans la conduite. Ne parlez donc plus ni de sagesse ni de justice, ni d'honneur, ni de probité, ni de religion, ni de vertu. Sortez donc enfin de la société humaine ; car, puisque vous n'avez point d'idée du parfait ni de la perfection, vous ne connaissez ni loi, ni règle essentielle. Il n'y a donc plus pour vous ni droit, ni devoir inviolable ; plus de lien qui vous unisse par raison avec les autres hommes. Que dis-je? il n'y a plus de raison pour vous. Car n'est-il pas de la dernière évidence que vous ne sauriez convenir qu'il y a une raison qui nous éclaire tous, sans convenir en même temps qu'il y a des lois, des règles, des droits, des devoirs immuables, et par conséquent un parfait essentiel, une perfection modèle de toute perfection, une perfection souveraine et infinie?

Je l'avoue, Messieurs, ce terme d'infini, que je répète si souvent, présente à l'esprit humain une idée accablante qu'il a bien de la peine à reconnaître dans lui-même. J'en ai cherché la raison, persuadé que c'est avoir presque détruit une erreur ou une faiblesse que d'en avoir découvert la source, qui est toujours honteuse. Pourquoi les hommes ont-ils donc ordinairement tant de peine à reconnaître qu'ils ont une idée de l'infini? ou plutôt de la manière qu'ils sont faits, comment n'y auraient-ils pas une peine extrême?

La plupart ne jugent de la réalité des idées que par les impressions qu'ils en reçoivent, sans faire attention à ce qu'elles sont en elles-mêmes. Un objet frappe les sens ; nous voyons un tableau ; une arme nous blesse ; voilà ce que nous appelons réel, ce que nous sentons. Mais l'infini ne fait, pour ainsi dire, qu'effleurer légèrement la cime de notre esprit.

Ce n'est rien pour les sens. Ce ne sera jamais rien pour les trois quarts des hommes. Il y en a pourtant quelques-uns qui ne regardent pas l'infini tout à fait comme rien ; mais, incapables d'une attention ferme, ils ne l'envisagent que d'une vue superficielle, semblables à des voyageurs qui ne considèrent qu'en passant une belle campagne. On leur demande ce qu'ils ont vu, et ils ne savent que vous répondre. D'autres plus attentifs, mais trop attentifs, peut-être, à la disproportion qui se trouve entre le fini et l'infini, se persuadent, par je ne sais quelle subtilité d'école, qu'il faudrait un esprit infini pour connaître l'infini, comme s'il était nécessaire que l'esprit eût toutes les qualités des objets de sa connaissance ; qu'il fût, par exemple, matériel, pour connaître la matière ; carré, pour connaître le carré ; rond, pour connaître le cercle. Nous en voyons encore d'une autre espèce, qui, confondant la connaissance d'un objet avec sa compréhension, concluent hardiment de ce que l'infini n'est pas compréhensible, qu'il n'est pas même connaissable. Autre absurdité visible. Comme s'ils ne savaient pas que les connaissances mêmes des géomètres, dont l'évidence ne peut être contestée, ne vont jamais jusqu'à la compréhension entière des figures dont ils démontrent les rapports et les propriétés. D'autre part, combien d'esprits étroits et timides qui ne peuvent se résoudre à sortir des bornes du fini, où ils se reposent, pour pénétrer dans l'infini, où ils craignent de se perdre, comme s'ils ne sentaient pas que notre cœur, étant immense dans ses désirs, il ne peut se reposer pleinement que dans un objet immense dans

ses perfections? Il y en a même, et c'est peut-être le plus grand nombre, qui, à la vue de l'infini, se trouvent blessés d'une lumière incommode, en y découvrant un peu trop clairement un être supérieur à l'esprit, un souverain, dont l'immensité les accable, en un mot, un trop grand maître; ils aiment donc mieux refuser tout court de reconnaître cette vaste idée, qui les effraie, que d'en tirer les conséquences, qui les effraieraient encore davantage.

Ne vous étonnez pas, Messieurs, de me voir insister sur cet article. Il est fondamental dans la matière que nous traitons. Si nous n'avons point d'idée de l'infini, nous n'avons point d'idée de Dieu; et si nous n'avons point d'idée de Dieu, nous n'en pouvons rien savoir par la raison; et si nous ne pouvons rien savoir de Dieu, par la raison, vous voyez où cela nous mène. Plus de religion naturelle, plus de certitude dans la plupart de nos connaissances; notre foi même ne sera plus raisonnable. Il est donc de la dernière importance de prouver en toutes manières ce que nous n'avons encore fait qu'insinuer, *que nous avons une idée réelle de l'infini*. Mais le moyen de convaincre là-dessus certains esprits difficultueux, qui ne veulent se rendre qu'à des preuves démonstratives; ou plutôt qu'ils en demandent autant qu'il leur plaira : nous l'osons dire à la gloire de la vérité, nous avons de quoi les satisfaire, pourvu néanmoins qu'ils sachent eux-mêmes ce qu'ils nous demandent, et qu'ils le connaissent assez bien pour le reconnaître quand nous l'aurons mis sous leurs yeux, c'est-à-dire qu'ils aient appris des géomètres, ou de la supériorité de leur esprit, ce que c'est que *preuve démonstrative*. A cette condition, je les prie de m'accorder un moment d'audience, ou plutôt de se l'accorder à eux-mêmes dans le secret de leur raison.

Oui, Messieurs, je vous soutiens que vous avez idée de l'infini; que toutes vos autres idées la supposent nécessairement; que plusieurs même la contiennent formellement. Pour vous en convaincre, vous n'avez qu'à les con-

sulter toutes l'une après l'autre, ou du moins les principales.

Consultez d'abord celle des nombres. Considérez-les tous ensemble dans leur suite naturelle, 1, 2, 3, 4, 5, etc., depuis l'unité jusqu'au dernier nombre qui termine toutel a progression. Additionnez-les tous les uns après les autres pour m'en dire la somme totale, ou, pour abréger votre calcul, trouvez-la-moi tout d'un coup par la règle des progressions arithmétiques. La méthode est courte et sûre. Vous n'avez qu'à multiplier le dernier de tous les nombres, plus le premier qui est 1, par la moitié de tous les termes de la progression. Le produit vous en donnera infailliblement la somme entière. Combien de chiffres a-t-elle? ou seulement dites-moi quelle est la valeur du dernier terme? Vous me répondrez, sans doute, que je vous demande l'impossible; que la progression qui embrasse tous les nombres ne peut avoir un dernier terme fini et déterminable; que sa moitié, par conséquent, ne peut être déterminée; qu'à plus forte raison la somme entière de cette progression ne se peut exprimer; que cela est évident. Vous me direz, en un mot, avec tout l'univers, que le nombre des nombres est innombrable. Vous avez donc idée de l'infini.

Pour vous en convaincre encore plus sensiblement, consultez l'idée de la matière. Dites-moi où se termine l'étendue qu'elle vous représente? Se termine-t-elle au soleil, à trente millions de lieues de la terre? ou au ciel des étoiles fixes qui, selon les nouveaux astronomes, en sont éloignées de plus de quatre cent millions? Se termine-t-elle enfin aux extrémités du monde? Mais si vous concevez des extrémités dans le monde, l'idée que vous avez de l'étendue va donc au delà. Vous voyez donc au delà du monde visible un certain monde intelligible, qui est beaucoup plus vaste. Mais, de combien? Voyons, mesurons, comptons, avançons dans ce monde intelligible, comme l'appelle saint Augustin; et, pour en trouver plus tôt le bout, faisons à chaque pas cent

millions de lieues par delà le firmament. Mais pourquoi tant se fatiguer? me répondrez-vous encore. Je sens bien que plus je pénètre dans l'idée de la matière, plus elle s'étend devant moi comme pour me dérober ses limites. Je sens bien que, dans ce monde intelligible qu'elle me présente, j'ai beau prendre l'essor pour me transporter vers la circonférence, je me trouve partout au centre. Vous ne pouvez donc disconvenir que l'idée que vous avez de la matière ou de l'étendue ne soit immense et inépuisable. Vous avez donc idée de l'infini.

Vous avez fait mille fois des propositions universelles, car je suppose que vous avez souvent raisonné. Consultez-en donc l'idée, et discutons un peu ensemble quelle est la nature de ces propositions qui sont essentielles à tout raisonnement. Quand vous avez dit, par exemple, que tous les rayons du cercle sont égaux, qu'avez-vous prétendu dire? N'avez-vous entendu parler que d'un certain nombre fini de cercles? ou des grands cercles plutôt que des petits? ou des petits plutôt que des grands? ou seulement des interposés entre le plus grand et le plus petit? Quand vous avez cessé de faire cette proposition, la vérité qu'elle énonce a-t-elle cessé d'être? Est-ce une vérité pour notre siècle, mais non pas pour les siècles passés ou à venir? Est-ce une vérité pour la France, mais non pas pour l'Italie? une vérité pour les géomètres, et non pas pour le reste des hommes? ou une vérité pour les hommes, et non pas pour les pures intelligences? N'avez-vous pas, au contraire, prétendu énoncer un axiome qui embrasse tous les cercles possibles, universel pour tous les temps, universel pour tous les lieux, universel pour tous les esprits qui ont idée de cercle? Vous avez donc idée de l'infini.

Vous me direz, peut-être, que ce ne sont là que des preuves de métaphysique. Il est certain, pour quiconque entend ce terme, qu'elles n'en sont pas moins incontestables; et, si je ne me trompe, vous venez de le voir. Mais vous en

voudriez qui ne fussent pas même contestées, c'est-à-dire que, pour achever de vous convaincre, il faudrait vous en donner de géométrie, la seule des sciences à qui on fasse l'honneur de ne pas disputer ses démonstrations. Eh bien, nous avons encore ici de quoi vous contenter.

Cette illustre science, qui est la terreur du pyrrhonisme par son évidence presque palpable, nous présente partout l'infini; et j'avoue que c'est la plus grande satisfaction qu'elle m'ait donnée, par la lumière que cet infini géométrique répand sur l'idée de Dieu. Il n'est pas même besoin d'avancer beaucoup dans la géométrie pour le trouver sur sa route. C'est ce qu'il faut rendre sensible.

Vous savez que dans la géométrie tout commence par la définition des termes, et dès ce premier pas l'infini entre dans la notion des parallèles. On les définit expressément deux lignes droites, qui, étant de part et d'autre prolongées à l'infini, ne se peuvent jamais rencontrer. On ne dira pas que les géomètres, qui démontrent tout, parlent sans idées dans leurs définitions. Après ce début, et presque à l'entrée des éléments, vous trouvez l'angle de contingence, ou l'espace compris entre la tangente et le cercle. On démontre que dans cet intervalle on ne peut tirer aucune ligne droite, quoiqu'on y puisse faire passer un nombre infini de lignes circulaires. Voilà donc un espace non-seulement fini, mais infiniment petit, qui ne laisse pas d'être infiniment divisible. Encore un pas dans la géométrie : vous rencontrez les incommensurables; et il y en a un si grand nombre, qu'Euclide en a fait un livre entier; c'est-à-dire des grandeurs, des lignes, des surfaces, etc., qui sont telles, qu'en les divisant autant qu'il vous plaira, pendant même une éternité tout entière, vous ne sauriez jamais parvenir à trouver entre leurs parties une seule particule qui puisse leur servir de commune mesure. Tels sont, par exemple, le côté du carré et sa diagonale; telles sont les deux parties d'une ligne droite, coupée en extrême et moyenne raison. Il est dé-

montré que dans la multitude infinie des nombres, il n'y en a pas un seul, ni entier, ni rompu, qui puisse exprimer le rapport de ces grandeurs exactement et sans reste. Voilà l'infini bien marqué dans une démonstration géométrique.

Cependant, Messieurs, il faut l'avouer, l'infini paraît encore un peu enveloppé dans les incommensurables; mais il se montre tout à découvert dans les asymptotes. Que deux lignes droites parallèles étant prolongées à l'infini, ne se puissent jamais rencontrer, cela n'a rien d'étonnant, elles ne s'approchent pas même l'une de l'autre dans le cours infini qu'on leur attribue. Mais on démontre qu'il y a des lignes qui peuvent s'approcher l'une de l'autre à l'infini, sans pouvoir jamais s'atteindre dans un cours éternel et aussi rapide que l'on voudra. Il y en a même un très-grand nombre de cette nature, comme l'hyperbole et la ligne droite qu'on appelle son asymptote; comme la conchoïde et la sienne; comme la logarithmique, la cissoïde, etc., et la leur. Voilà donc, entre l'hyperbole, par exemple, et son asymptote infiniment prolongée, un espace réellement infini; on le nomme asymptotique pour exprimer sa nature. Cet espace asymptotique est infini en longueur, fini en largeur, et infiniment décroissant dans son cours infini. Cela est démontré. Voilà donc un espace non-seulement divisible à l'infini, mais encore actuellement divisé à l'infini, sans avoir encore épuisé toute sa divisibilité qui demeure toujours inépuisable comme son étendue. Je ne prétends pas, Messieurs, vous dire ici des choses compréhensibles. Il me suffit, pour mon dessein, de ne vous dire que des choses démontrées en rigueur mathématique.

Cette merveille des asymptotes nous conduit à une autre, qui en est la conséquence nécessaire. On démontre qu'il y a des infinis plus grands les uns que les autres à l'infini. Que l'imagination se révolte, que l'esprit même s'effraie, que les philosophes pointilleux crient à la contradiction! Ce n'est plus aujourd'hui un paradoxe parmi les géomètres,

parmi les savants du monde les plus difficiles à convaincre. Depuis environ quatre-vingts ans on s'est familiarisé avec l'infini; on en détermine les divers ordres; on les arrange, on les combine ensemble, on en forme des suites et des progressions régulières; on en compose des lignes, des surfaces, des solides; on les soumet au calcul comme toutes les autres grandeurs. Témoin l'arithmétique des infinis du savant anglais M. Wallis, qui a eu tant d'émulateurs en Angleterre, en Allemagne, en Italie, en France. Enfin, de nos jours, on a élevé sur ce fondement un nouveau système de géométrie, qui, après avoir passé par toutes les épreuves de la sévérité mathématique, ne craint plus qu'on lui dispute le nom de *science de l'infini*. On en peut voir les éléments et l'histoire dans le dernier ouvrage du célèbre M. de Fontenelle.

C'est ainsi que les géomètres nous donnent, par leurs sublimes spéculations, de quoi fixer, de quoi éclaircir, de quoi étendre l'idée de Dieu : de quoi la fixer, en la rendant presque sensible par des exemples d'infinis que l'on ne peut méconnaître; de quoi l'éclaircir, en y répandant quelques rayons de l'évidence qui accompagne les démonstrations géométriques; enfin, de quoi l'étendre, en nous donnant lieu de considérer l'Être souverain, non-seulement au-dessus du fini, mais au-dessus même d'une infinité d'infinis. Tirons de cette nouvelle pensée toutes les lumières qu'elle nous présente par rapport à notre dessein.

Car, Messieurs, prenons-y garde, ces infinis mathématiques ne sont pas infinis en tout : chacun d'eux ne l'est que dans les bornes d'une espèce particulière. L'infini en étendue ne l'est pas en nombre; l'infini en nombre ne l'est pas en étendue; l'infini en longueur ne l'est pas en largeur ni en surface; l'infini en surface ne l'est pas en solidité ni en profondeur. Dieu seul est infini en tout genre d'être et de perfection. Ces infinis mathématiques ne sont que des infinis *subalternes*, qui ne s'élèvent les uns sur les autres à l'infini

que pour nous élevèr encore plus haut, c'est-à-dire jusqu'à l'infini suprême au delà duquel on ne peut plus monter. Les nombres finis disparaissent devant les infinis numériques, les étendues finies s'anéantissent devant les infinis géométriques; mais tous ces infinis disparaissent à leur tour et s'anéantissent devant l'infinité de Dieu. Telle est sa grandeur; il est seul de son ordre. Il est seul grand, parce qu'il est seul absolument infini. On peut dire même, en un sens très-réel, qu'il est le seul être et le tout être, parce que cette infinité absolue, qui le caractérise, renferme tout éminemment.

C'est, Messieurs, l'idée naturelle que l'on conçoit de la Divinité, quand on suit fidèlement les notions pures de la raison. Mais la foi n'y trouve-t-elle rien à réformer? Bien loin de récuser ce tribunal, nous y appelons tous ceux que tant d'explications n'auraient pas encore tout à fait persuadés. Allons donc à la source de la lumière, et consultons Dieu lui-même sur l'idée que nous en devons avoir.

On le connaissait déjà dans le monde sous les titres généraux de vertu partout agissante, de raison suprême, de loi éternelle, de seigneur et de maître de la nature, quand le plus fameux des prophètes prit la liberté de lui demander son nom, son nom propre et incommunicable, le nom le plus expressif, pour le représenter à son peuple dans toute sa majesté : *Si dixerint mihi : quod est nomen ejus, quid dicam*[1]? La question était hardie, la réponse fut divine : *Ego sum qui sum.* Tu me demandes mon nom? je m'appelle *Celui qui est.* Tous les autres êtres sont en partie, et en partie ne sont pas : ils sont, parce que je les ai faits, et ils ne sont pas, parce qu'ils sont finis de leur nature, et que par là ils tiennent toujours du néant de leur origine. Mais moi, je suis en toute manière : *Ego sum qui sum.* Tu diras donc à mon peuple : *Celui qui est* m'a député vers vous. *Sic*

[1] Exod., c. 3, n. 13.

dices filiis Israël : qui est me misit ad vos. Voilà donc, selon Dieu même, la vraie définition de Dieu. Celui qui est, l'existant, l'Être; ou, comme il parle ailleurs, *le seul Etre. Videte, quod ego sim solus*[1]; ou, comme il parle encore dans le texte original du livre de l'Ecclésiastique, *le tout Être,* αὐτὸς ἐστι τὸ πᾶν[2]. C'est uniquement ce que j'ai voulu dire par tant d'expressions différentes que la parole de Dieu a consacrées.

Quelle satisfaction, Messieurs, pour tous les cœurs droits, de voir la raison et la foi si bien d'accord ensemble dans le point fondamental de la religion? Quel honneur pour la raison de rencontrer si juste avec la foi qui semble si souvent prendre plaisir à lui échapper? Quel avantage pour la foi de se voir appuyée par la raison qui lui paraît quelquefois si opposée? Mais quelle certitude ne devons-nous point espérer de cet heureux accord dans tout ce qui me reste à vous dire? Ne vous lassez point, s'il vous plaît, de m'honorer de votre attention.

Jusqu'ici, nous n'avons considéré Dieu que dans une espèce de lointain qui nous présentait un grand spectacle, mais dont l'éloignement confondait un peu la perspective. Approchons-nous avec respect, et à la lumière de son idée, nous en allons voir sortir tous ses divins attributs à la suite les uns des autres, se démêler, s'arranger, se caractériser, chacun par le trait qui lui est propre, pour former à nos yeux la scène la plus riche et la plus magnifique, la plus une et la plus variée qu'il soit possible de concevoir. Entrons dans le détail.

Quel est d'abord le premier attribut qui se découvre dans l'idée de Dieu, ou, comme nous l'avons défini, dans l'idée de l'Être infiniment parfait? C'est l'Être, donc il est; c'est l'Être infini, donc il est infiniment; c'est l'Être parfait, donc il est de la manière la plus parfaite, qui est d'exister nécessairement.

[1] Deut., 32, 39.
[2] Eccli., 43, 29.

L'existence nécessaire, voilà donc le premier attribut essentiel que nous concevons en Dieu. De là émanent tous les autres, comme tous les fleuves de l'Océan. De là son éternité, puisque l'Être nécessaire ne peut avoir de commencement; de là son immortalité, puisque l'Être nécessaire ne peut avoir de fin; de là son infinité en tout sens, puisque l'Être nécessaire ne peut être borné, ni dans son être, puisqu'il ne le tient que de sa nature, ni dans ses perfections, puisqu'elles suivent nécessairement la nature de son être. C'est-à-dire, en un mot, que l'Être par essence est essentiellement un être pur qui exclut tout néant, et par conséquent toutes bornes. De là cette propriété admirable de Dieu d'être tout à la fois, et sans succession, tout ce qu'il peut être, parce qu'il est évident que rien ne peut ni commencer dans l'Être éternel, ni cesser dans l'Être immortel, ni augmenter ni diminuer dans l'Être infini en tout genre de perfection; de là sa parfaite spiritualité, parce qu'on voit assez qu'il n'y a qu'un pur esprit, c'est-à-dire un être capable de connaître, de vouloir, d'être heureux, qui puisse être infini en ce qu'on appelle proprement perfection, en intelligence du vrai, en amour de l'ordre, en grandeur, en bonté, en puissance, en bonheur; de là son immensité, c'est-à-dire sa présence intime et substantielle, non-seulement partout où il y a des êtres, mais partout où il y en peut avoir, puisque l'Être infini ne peut être limité ni restreint à être ici plutôt que là, dans le ciel plutôt que sur la terre, dans les esprits plutôt que dans les corps, ou dans les corps plutôt que dans les esprits. Il pénètre tout, dit Salomon, par la pureté de son être : *Attingit ubique propter suam munditiam*[1]; ou, comme parle saint Paul, il est, par l'infinité de son être qui embrasse tout, le lieu essentiel de toute chose : *In ipso enim vivimus, movemur, et sumus*[2]. De là son unité, puisque l'Être qui comprend, qui embrasse tout, ne

[1] Sap., 7, 24.
[2] Act., 17, 28.

peut être qu'un et unique. De là son indépendance, parce qu'étant le seul infini en tout genre de perfection, il ne peut dépendre de personne, ni quant à l'être, puisqu'étant par essence il ne peut avoir de créateur, ni quant aux manières d'être, puisque n'ayant point de créateur, il ne peut avoir de supérieur ni de maître, ni par conséquent de modificateur. De là sa pleine liberté, puisqu'étant indépendant, rien ne peut le déterminer à l'action que son propre vouloir; de là son empire absolu sur toute la nature. Car un esprit, dont la substance réside partout essentiellement, dans le ciel comme sur la terre, dans les esprits comme dans les corps, n'y peut être sans connaissance et sans volonté, ni par conséquent sans une providence qui les gouverne, et sans une action qui les modifie; de là sa qualité incompréhensible de Créateur universel. Car, puisque nous avons prouvé que l'être qui n'a point de créateur, ne peut avoir de modificateur, il est évident que des êtres qui ont un modificateur, ont nécessairement un créateur; de là son immutabilité, puisque son état ne peut être changé, ni par une cause extérieure, parce qu'il est indépendant, ni par lui-même, parce qu'il est tout à la fois et sans succession tout ce qu'il peut être, comme nous l'avons fait voir; de là sa simplicité infinie dans cette infinie multiplicité de perfections, non-seulement parce qu'étant un pur esprit il exclut nécessairement toute composition de parties, mais parce qu'étant toujours immuablement tout ce qu'il est une fois, ses attributs essentiels et ses actes libres se réunissent tous nécessairement dans le point fixe et indivisible de son éternité; de là, si j'ose m'exprimer ainsi, sa pleine suffisance à lui-même pour exercer, sans le secours d'autrui, toutes ses opérations divines, pour connaître, pour agir, pour être heureux. Car, l'Être nécessaire trouvant essentiellement dans lui-même la source et la plénitude, le principe et la consommation de son être, il est manifeste qu'il ne peut avoir besoin ni d'une lumière extérieure pour l'éclairer, ni

d'une vertu étrangère pour le fortifier, ni de la jouissance d'un autre bien que lui-même pour le combler de bonheur.

Ce n'est encore là, Messieurs, que l'ouverture du grand spectacle que nous présente l'idée de l'Être suprême. Voici quelque chose de plus développé. Le dernier attribut général que nous venons d'en déduire, nous fournit un principe certain pour éclaircir en détail les trois facultés ou qualités particulières que nous distinguons en Dieu : son entendement ou sa manière de connaître, sa volonté ou sa manière d'agir; sa béatitude, ou sa manière d'être heureux. C'est ce qui pourra faire dans la suite la matière de quelques autres discours, si on me fait l'honneur de le souhaiter.

DISCOURS.

SUR LA NATURE DE L'ENTENDEMENT DIVIN.

Messieurs,

Après bien des irrésolutions, je me suis enfin déterminé à vous donner un second discours sur la nature de l'Être suprême. Quelques personnes ont prétendu que ce n'était point là un sujet académique; et j'en conviens, si l'on appelle ainsi avec le vulgaire un sujet frivole ou profane, un sujet problématique, ou cette sorte d'érudition qui aime à dire ce qui ne coûte rien à penser. Mais on me permettra d'avoir de votre académie une idée plus avantageuse et plus digne d'elle. Je crois qu'à l'exemple de celle d'Athènes et de l'ancienne Rome, elle embrasse tous les sujets qui sont du ressort de la raison et qui peuvent servir à former l'esprit au vrai. Or, il n'est pas difficile de prouver que telle est la matière que je me suis proposé d'éclaircir.

D'abord peut-on nier que l'idée de l'Être souverain ne soit du ressort de la raison? Nous la voyons partout répandue, à la vérité fort obscurcie en certains endroits par la négligence des hommes à rentrer dans leur propre cœur, mais dans le fond partout la même et toujours prête à sortir des nuages qui l'enveloppent, à la première attention sérieuse qu'on y voudra donner. Les anciens philosophes l'ont reconnue : Platon la met quelquefois dans un jour qui me ferait dire de la philosophie ce que Tertullien assure de l'âme raisonnable, qu'elle est naturellement chrétienne; les apôtres l'ont supposée en prêchant la foi; et saint Paul, en parlant des païens, dit expressément que la notion de la Divinité se trouve en eux claire et manifeste : *Quod notum*

est Dei, manifestum est in illis[1]. Et ce qui est à remarquer, le terme de l'Apôtre est celui-là même dont se sert Archimède[2] pour exprimer une évidence parfaite et démonstrative, une notion commune, ou, comme parle Euclide, un axiome.

D'ailleurs, c'est ma seconde réflexion, quoi de plus utile pour former l'esprit au vrai que d'éclaircir l'idée de la vérité? Platon dit quelque part, que Dieu est la mesure essentielle de toutes choses; pensée digne d'un philosophe chrétien, et que saint Augustin n'a pas manqué d'adopter, c'est-à-dire que Dieu est la règle selon laquelle nous devons juger de tous les autres êtres.

En effet, on peut en général réduire toutes les sciences véritables à la métaphysique, à la physique et à la morale. Or, tous ceux qui ont un peu approfondi ces trois sciences foncières, si on me permet ce terme, ne peuvent ignorer que l'idée de Dieu a une influence naturelle sur toutes les matières qu'on y traite; qu'elle nous éclaire dans la métaphysique pour donner un nouveau degré d'évidence aux premiers principes, et pour éclaircir la notion de ce qu'on appelle, en philosophie, *vérités éternelles;* dans la physique, pour établir les règles primitives du mouvement, qui sont comme l'âme de la nature, et qui supposent la connaissance d'un moteur sage, constant, ferme dans ses desseins, et réglé dans ses opérations; dans la morale, enfin, pour donner un fondement inébranlable aux lois éternelles, au droit naturel qui en résulte, et aux obligations respectives qu'elles nous imposent à l'égard les uns des autres. En un mot, on ne peut ignorer que sans la lumière de cette idée suprême, on tombe inévitablement dans les erreurs les plus pitoyables, comme nous ne le voyons que trop souvent dans les impies et dans les libertins, quand ils se mêlent de philosopher ou

[1] Rom., 1, 19, *τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερὸν ἐστιν ἐν αὐτοῖς.*

[2] Arch., *de Sphæra et Cyl.*, *φανερὸν pro veritate manifesta usurpat.*

de moraliser, ce qui fait dire à Salomon que tous les hommes qui n'ont pas la science de Dieu sont des esprits faux qui ne se repaissent que de chimères et de vanités : *Vani sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei*[1].

L'idée de Dieu étant donc évidemment du ressort de la raison, et son éclaircissement ne pouvant être que d'une extrême utilité pour former l'esprit au vrai, ce qu'on me permettra de croire être le principal objet de l'Académie, je vous laisse, Messieurs, à tirer la conséquence, et je viens à la pratique.

J'ai prouvé dans mon premier discours sur la nature de l'Être suprême, que l'idée que nous en avons est réelle et positive; qu'elle est même claire et manifeste à quiconque se veut rendre attentif à sa lumière; que cette lumière, qui est inséparable de l'esprit humain, nous découvre évidemment que Dieu est l'Être infiniment parfait, ou, comme il se définit lui-même, *Celui qui est*, ou l'Être par essence, *Ego sum qui sum;* en un mot, l'Être pur. Voilà son nom propre et incommunicable.

De cette notion, qui ne peut être contestée que par une ignorance grossière, j'ai conclu ses attributs généraux : son existence avant tous les siècles, ou son éternité; sa durée interminable, ou son immortalité, non pas dépendante et précaire, comme la nôtre, mais essentielle et nécessaire; son infinité en tout genre de perfections; sa qualité de pur esprit; son immensité, son unité, sa liberté, son immutabilité, son indépendance absolue de tous les autres êtres; son empire souverain sur eux, non-seulement par le droit du plus fort ou par la seule prééminence de son être, mais par le droit paternel et sacré de la création, droit incontestable que plusieurs païens même ont reconnu en Dieu, et que les autres n'ont pu méconnaître qu'en résistant à la nature, qui, en tout et partout, rend témoignage à son auteur; enfin, sa

[1] Sap., 13, 1.

pleine suffisance à lui-même pour exercer, sans le secours d'autrui, toutes ses opérations, c'est-à-dire pour connaître, pour agir, pour être heureux, sans avoir besoin comme nous, ni d'une lumière extérieure pour l'éclairer, ni d'une vertu étrangère pour le fortifier, ni d'un autre bien que lui-même, pour le combler de bonheur.

Dernière conséquence générale qui nous conduit naturellement au détail des trois espèces de facultés que nous distinguons en Dieu, son entendement ou sa manière de connaître, sa volonté ou sa manière d'agir, sa béatitude ou sa manière d'être heureux. C'est ce qui me restait à expliquer. Je me borne aujourd'hui à son entendement ou à sa manière de connaître. Permettez-moi, Messieurs, d'espérer une attention favorable : je reprends la suite de mon premier discours.

Par toutes les conséquences que nous avons tirées de la notion de l'Être pur, Dieu est une intelligence infiniment parfaite. Il se connaît donc parfaitement lui-même; il connaît parfaitement tous les autres êtres, les esprits, les corps, toutes ses créatures. Mais comment les connaît-il? Où les voyait-il avant qu'elles fussent? et où les verrait-il encore, s'il les laissait retomber dans le néant de leur origine [1]?

Que Dieu se voie dans lui-même, comme dans le seul miroir qui le puisse dignement représenter, ce n'est pas une question. La difficulté est de savoir où son entendement divin voit tous les êtres qui composent l'univers, les anges, les hommes, les cieux, la terre, le monde visible et invisible : on attribue à Platon d'avoir cru que Dieu voyait toutes ces choses dans un être distingué de sa substance. Cette pensée, dit saint Augustin [2], est un sacrilége ; elle est même absurde, et voici un raisonnement court et facile pour nous en convaincre.

Dieu voit sans doute maintenant les êtres créés là même

[1] Voyez Galilée, Dial. I, p. 72, etc., *Syst. Corm.*

[2] S. Aug., L. qq. 83, q. 45.

où il les voyait avant qu'il les eût faits; sa connaissance est immuable. Il les voyait sans doute alors dans quelque chose d'existant et de réel; car le néant ne peut être ni vu, ni aperçu. Or, avant la création, rien n'existait que Dieu. La conséquence est évidente. C'est donc en lui-même que Dieu voyait alors tous ses ouvrages futurs; c'est donc en lui-même, c'est donc dans sa substance que Dieu les voit encore immuablement représentés. Or, que s'ensuit-il?

Outre les perfections absolues de Dieu, qui constituent son essence divine, il y a donc en lui des perfections relatives aux créatures, qui constituent aussi leurs essences éternelles et qui les lui représentent; je veux dire, des perfections relatives aux esprits, qui lui représentent les esprits; des perfections relatives aux corps, qui lui représentent les corps; des perfections relatives au composé de l'un et de l'autre, qui lui représentent l'homme. C'est ce que les théologiens appellent communément les *participabilités* de l'Être divin, qui ne sont autre chose que la substance même de Dieu, en tant que participable ou imitable par les créatures. Il y a des philosophes qui les nomment peut-être plus clairement, les modèles ou les prototypes éternels des êtres créés. Mais, quand on convient des choses, il ne faut pas disputer sur les termes.

J'appelle idées divines, ces perfections de Dieu relatives aux créatures, et qui les lui représentent. Ainsi, par le principe que nous venons d'établir, on peut dire que Dieu renferme dans sa substance les idées de tous les êtres qu'il a formés, mais des idées dignes d'un entendement divin : des idées préalables à l'existence de leurs objets; des idées plus parfaites qu'eux; des idées infinies en nombre, et chacune d'elles infinie en représentation. Attachons à tous ces termes des notions distinctes.

Je dis, 1°. que les idées divines sont nécessairement préalables à l'existence de leurs objets; car Dieu connaissait le monde avant qu'il le formât. C'est un principe de raison

consacré par l'Écriture. *Domino Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita*[1].

Je dis, 2°. que les idées divines sont plus parfaites que leurs objets; que l'idée du cercle, par exemple[2], représente une rondeur parfaite et mathématique, dont le cercle matériel et physique n'est point capable; que l'idée de l'homme représente une perfection d'esprit et de corps, que nul homme sur la terre n'a jamais remplie dans toute son étendue; en un mot, que les êtres créés ne peuvent égaler leurs modèles éternels.

Je dis, 3°. que les idées de Dieu sont infinies en nombre. Ce qui est encore manifeste parce qu'il en faut une infinité pour lui représenter actuellement tous les êtres, tous les genres, toutes les espèces, tous les individus possibles; car c'est une notion commune, que le possible n'a point de bornes.

Je dis, 4°. que chacune des idées divines est infinie en représentation. Les idées des genres et des espèces, parce qu'elles embrassent dans leur universalité tous les sujets possibles de même genre et de même espèce; les idées des individus ou des êtres singuliers, parce qu'elles représentent à Dieu tous les attributs, toutes les perfections, tous les rapports, toutes les combinaisons, tous les arrangements, toutes les modifications dont chacun de ces êtres est susceptible à l'infini.

Pour ne rien oublier sur une matière si capitale, il faut ajouter un mot sur la manière dont Dieu connaît les nombres. Il les connaît, on ne peut en douter. Sans cela il ne pourrait ni se distinguer de ses créatures, ni ses créatures les unes des autres. Mais comment un être simple peut-il voir les nombres dans sa propre substance? Ne pourrait-on pas dire que Dieu connaît l'unité en se connaissant lui-même, parce qu'il est parfaitement un, et qu'il connaît la

[1] Eccli., 23, 29.

[2] Voyez Galilée, Dial. II, p. 132.

multitude en connaissant les diverses manières dont il peut être imité ou participé par ses créatures? Car, qui dit diversité, dit plusieurs choses distinctes.

Quoi qu'il en soit, de cette pensée que j'abandonne à la discussion des philosophes qui m'écoutent, il est certain que Dieu renfermant les idées essentielles de toutes choses dans la simplicité de son être, il y renferme, par une conséquence nécessaire, les objets de toutes les sciences: les nombres que saint Augustin appelle nombrants, qui sont l'objet de l'arithmétique; les lignes et les figures purement intellectuelles, qui sont l'objet de la géométrie pure; les lois des mœurs, les règles de tous les arts; en un mot, toutes les vérités éternelles, tant spéculatives que pratiques. Tâchons de mettre ceci dans un plus grand jour, en faisant partout sentir le propre caractère des connaissances divines, qui est d'être compréhensives, et, par conséquent, d'une étendue essentiellement infinie. Infinité, je l'avoue, accablante pour l'esprit humain, mais qu'il est de la dernière importance de se rendre familière, ou il faut se résoudre à ne jamais penser dignement de Dieu. Nous vivons heureusement dans un siècle où les géomètres ont poussé leurs découvertes jusque dans l'infini. Nous les y allons suivre pour assurer notre marche par une lumière incontestable.

1°. Considérons l'entendement divin par rapport à l'idée des nombres. Il est clair que l'esprit infiniment parfait les connaît tous parfaitement, c'est-à-dire qu'il aperçoit, non pas comme nous, successivement et par divers actes, mais tout à la fois et par un simple regard à qui rien n'échappe, toute la progression naturelle des nombres, depuis l'unité, qui en est le premier terme, jusqu'au dernier, qui ne peut être qu'infini, par la raison qu'étant le dernier terme de la progression qui les renferme tous, il n'est pas possible de rien concevoir autre.

Dans cette progression infinie des nombres, nous ne voyons, *pour* ainsi dire, que les deux extrémités. Nous voyons, à son

origine, les nombres finis qui la commencent. Nous voyons dans son accomplissement, l'infini qui la termine ou plutôt qui la comble, et les habiles géomètres le connaissent même assez pour le soumettre au calcul, comme le fini; je parle dans une assemblée de savants qui ne peuvent ignorer du moins le fait.

Mais, parce qu'il est évident que le fini et l'infini ne se touchent pas immédiatement dans la progression qui les renferme, il faut par nécessité admettre entre eux deux des nombres d'une nature moyenne, qui leur servent comme de liaison en faisant à leur égard le même effet, à peu près, que les nuances dans la peinture, qui forment le passage d'une couleur à l'autre. C'est la comparaison ingénieuse du célèbre M. de Fontenelle, dans le savant et profond ouvrage qu'il en a composé.

Ici, Messieurs, l'esprit humain demeure court. Ces nombres intermédiaires qui, dans la progression naturelle et en toute autre, forment le passage du fini à l'infini, quoique très-réels par l'évidence de notre principe, nous sont presque entièrement cachés. Nous en connaissons l'existence, nous en ignorons la nature. Nous voyons les deux termes qu'ils unissent, et nous ne les voyons pas eux-mêmes. Nous ne faisons, pour ainsi dire, que les entrevoir, comme dans les ténèbres, par la nécessité du raisonnement. Mais il n'y a point de ténèbres en Dieu. Il voit en plein jour et dans une évidence égale tous les nombres, finis, infinis et intermédiaires; toutes leurs propriétés, toutes leurs combinaisons, tous les résultats qui en peuvent naître par le calcul, toutes les suites qu'on en peut former, toutes les puissances où on les peut élever. Il possède enfin à la lettre et substantiellement toute l'arithmétique universelle, depuis le premier principe jusqu'à la dernière conséquence, qui en est infiniment éloignée.

2°. L'infinité de l'entendement divin ne paraît pas moins sensible dans l'idée de la matière ou de l'étendue mathéma-

tiquement considérée. Quelle immensité n'y voit-il pas? Que de mondes possibles? Que d'arrangements divers dans chacun de ces mondes? Mais pour me prescrire quelques bornes dans un sujet qui n'en peut avoir, je me renferme dans la seule idée des figures géométriques.

Dieu, l'esprit infiniment parfait, car c'est toujours le principe, les comprend toutes sans difficulté : figures planes, solides, rectilignes, curvilignes, régulières et irrégulières. Il en voit donc une infinité en tout sens : une infinité de figures régulières, depuis le triangle équilatéral, qui a le moins de côtés qu'il est possible, jusqu'au cercle, qui en a le plus, puisqu'on le conçoit avec Archimède, comme une figure d'un nombre infini de côtés; une infinité encore plus grande de figures irrégulières, parce qu'il est évident que l'irrégularité, qui n'a point de loi, est plus susceptible de variations que la régularité, qui en a toujours une constante et invariable; une infinité d'espèces de triangles, par la raison que ses trois angles et ses trois côtés peuvent croître ou diminuer à l'infini; une infinité encore plus grande de quadrilatères, parce qu'il est évident que plus une figure a de côtés, plus elle est capable de changements qui la diversifient. Infinité, par conséquent, qui augmente par degrés de polygone en polygone, et comme toutes les figures tant régulières qu'irrégulières ont entre elles mille rapports différents, infinité encore plus grande de rapports que de figures : rapports arithmétiques, rapports géométriques, rapports d'égalité ou d'inégalité, rapports de commensurabilité ou d'incommensurabilité ; rapports innombrables où l'esprit humain se perd; mais en se perdant ainsi on ne s'égare pas, puisqu'on trouve ce qu'on cherche, qui est l'infinité de la divine intelligence, et la parfaite géométrie du Créateur. Voilà pour la manière dont il connaît les vérités spéculatives. Je viens à celles de pratique.

3°. En contemplant toutes ses idées, idées de substances et idées de modes, il est manifeste que Dieu découvre entre

elles un certain rapport de rang, et par elles un rapport semblable de plus grande ou de moindre excellence entre ces êtres ou les manières d'être qu'elles représentent. Je veux dire un certain rapport de plus grande perfection dans les uns et de moindre perfection dans les autres, ce qui les range, dans son entendement divin, chacune dans la place qui répond à sa nature ou à son mérite : lui-même à la tête comme l'être souverain; les purs esprits au-dessus des hommes; les hommes au-dessus des êtres purement corporels; et, parmi les hommes, les plus parfaits au-dessus de ceux qui le sont le moins : les sages au-dessus des forts, les humbles au-dessus des grands, les justes au-dessus des riches, le vainqueur de soi-même au-dessus du vainqueur de ses ennemis, l'homme de bien au-dessus de l'homme d'esprit, enfin, les hommes vicieux au-dessous des bêtes mêmes, chacun néanmoins plus ou moins bas selon le degré de bassesse du vice qui le dégrade.

Ce rapport de plus grande ou de moindre perfection objective entre les idées divines, ou, si vous l'aimez mieux, entre les êtres ou les manières d'être qu'elles lui représentent, est ce qu'on appelle *ordre*. Ordre éternel et immuable, qui détermine invinciblement l'estime de Dieu, qui la règle et qui la proportionne toujours exactement au mérite des sujets. Car on ne peut nier que l'esprit infiniment parfait ne soit juste en toute manière. Ordre, par conséquent, selon lequel Dieu se juge nécessairement lui-même et toutes ses créatures intelligentes; selon lequel, par conséquent, il se regarde en qualité de premier principe de leur être, comme la fin essentielle où elles doivent tendre par tous les mouvements de leur cœur. J'appelle cet ordre *la loi éternelle*.

On conçoit assez par la seule idée d'ordre, que c'est la plus juste des lois, ou plutôt que toutes les autres lois ne sont justes qu'autant qu'elles en sont dérivées, c'est-à-dire autant qu'elles en sont, ou des expressions fidèles, ou des conclusions légitimes, ou des applications raisonnables.

Ainsi, avant qu'il y eût des législateurs, il y avait une loi dont toutes leurs ordonnances n'ont dû être que la publication ou la détermination. C'est dans cette loi, éternellement vivante, que Dieu voit clairement tous ses droits et tous nos devoirs : les devoirs de l'homme seul et ceux de l'homme en société ; les devoirs de l'homme élevé au-dessus des autres et ceux de l'homme en dépendance ; en un mot, toutes nos obligations avec toutes leurs combinaisons infinies dans toutes les circonstances possibles.

Mais, ce qui demande encore une intelligence plus étendue, Dieu voit entre les devoirs que renferme l'ordre éternel, un certain rapport d'exactitude qui n'a point de nom dans notre langue, et que les Latins appellent *modus*. Je ne trouve que saint Augustin qui en ait bien approfondi l'idée. C'est le point précis jusqu'où il faut aller dans la pratique d'un devoir pour le remplir entièrement, mais où il faut s'arrêter pour n'en blesser aucun autre. Point si délicat et si fin qu'il échappe à la vue de la plupart des hommes qui, dans l'observation même de l'ordre, en sortent presque toujours par quelque excès ou par quelque défaut. D'où il arrive que nous voyons parmi nous tant de fausses vertus : que la prudence dégénère en artifice, la justice en rigueur, la bonté en mollesse, la constance en obstination, le zèle en fureur, la modération en lâcheté, la politesse en flatterie, la sincérité en rudesse, la réserve en dissimulation, la confiance en audace, la retenue en timidité. Presque toutes nos vertus débordent ou demeurent trop courtes. Mais ce point précis qui les sépare du vice, quoique si souvent imperceptible à nos esprits, ne peut l'être aux yeux de la divine intelligence ; puisque, suivant l'expression de saint Augustin, le *modus* de l'ordre subsiste éternellement dans la vérité souveraine : *Ipse autem ordinis modus vivit in veritate perpetua.*

Permettez-moi, Messieurs, quelque liberté d'expression dans une matière que nos auteurs n'ont pas encore traitée.

Ce *modus* de l'ordre est donc en Dieu, comme une espèce de seconde loi éternelle distinguée de l'ordre même; distinction subtile, il est vrai, mais dont on ne laisse pas d'apercevoir la réalité par la différence de leurs rapports ou de leurs effets. L'ordre prescrit les devoirs; le *modus* en règle et en mesure la pratique. L'observation de l'ordre fait l'homme de bien; l'observation du *modus* fait l'homme sage. L'ordre constitue, si j'ose ainsi m'exprimer, le fond du beau dans les mœurs; le *modus* en constitue la beauté même. L'ordre y met la justice; le *modus* y met la justesse. L'ordre dans la conduite est comme le dessein et les proportions dans un tableau; le *modus* est comme le coloris et la grâce, qui relève et qui anime tout. Ainsi, l'ordre est pour ainsi dire le corps de la vertu, et le *modus* en est l'âme. Nous les séparons presque toujours malheureusement dans notre conduite; mais l'un et l'autre est inséparable dans l'esprit de Dieu; et par là nous pouvons comprendre, en quelque sorte, la raison profonde pourquoi il se qualifie lui-même dans ses divines Écritures, la sagesse éternelle et la beauté de la justice : *sapientia, decor, pulchritudo justitiæ*[1].

Je ne sais, Messieurs, si je me fais bien entendre; mais je sens bien que mes expressions ne rendent pas toute ma pensée. Voici quelque chose de plus sensible.

4°. Par tous les principes que nous avons exposés, Dieu voit dans lui-même le modèle éternel de tout ce qu'il a fait, le modèle du monde visible, qui est l'assemblage des corps, et celui du monde invisible, qui comprend nos âmes avec toutes les intelligences créées. Mais en quel endroit de lui-même, si l'on peut ainsi parler, voit-il les moyens infaillibles de rendre l'un et l'autre digne de sa sagesse et de sa grandeur? Je commence par le monde visible.

Nous l'avons déjà insinué. Il voit d'abord dans l'idée de la matière considérée comme une substance étendue, qu'elle est

[1] *Sap. ubique.* Jerem., 31, 23 et 50, 7.

divisible, mobile, figurable; il y voit toutes les figures dont elle est susceptible, tous les rapports de ces figures, toutes les lignes qui peuvent exprimer ces rapports ou servir à les démontrer; en un mot, il y voit la solution de tous les problèmes possibles de géométrie, avec toutes les applications qu'il en peut faire à la matière créée pour en former un bel ouvrage, bien proportionné dans ses parties, et bien réglé dans ses mouvements.

Il ne faut donc pas, Messieurs, chercher ailleurs que dans cette parfaite géométrie du Créateur la lumière qui le dirige dans la construction de l'univers. C'est là qu'il trouve la règle, où, comme s'exprime l'Écriture[1], la ligne qu'il étend sur toute la nature, pour mesurer la hauteur des cieux, la largeur de la terre et la profondeur des abîmes. C'est là qu'il trouve le compas universel pour marquer le centre du monde, pour en décrire la circonférence, pour cintrer les voûtes du firmament, pour arrondir le corps du soleil et des autres étoiles, pour tracer aux planètes la route qu'elles doivent tenir dans leur période autour de l'astre qui les éclaire. C'est là qu'il trouve le module ou la mesure déterminée dont il s'est servi dans la structure des corps organisés pour en perfectionner tous les membres, et entre eux, et avec leur tout; le parfait niveau pour en ajuster toutes les parties, pour les contraster, pour les symétriser; la balance juste pour les mettre en équilibre; le vrai perpendicule pour les asseoir ferme sur leurs bases; tous les ressorts nécessaires pour les rendre capables de se conserver comme par eux-mêmes, et de se perpétuer dans tous les siècles. C'est là qu'il trouve encore la ligne selon laquelle il doit mouvoir la matière, afin que toutes ses parties conspirent à former ces grands globes, les uns solides, les autres liquides, qui roulent continuellement sur nos têtes et sous nos pieds, sans jamais se démentir, malgré les altérations inséparables du mouvement; la

[1] Job., 38, 5. Eccli., 1, 2.

direction que doivent suivre les corps terrestres pour se rejoindre à la terre quand on les en sépare; la mesure de l'espace qu'ils doivent parcourir à chaque instant pour y être plus tôt rendus; la proportion qui doit régner entre chaque espace et le suivant, pour donner une loi sage et constante à leur accélération. En un mot, c'est là qu'il voit tous les principes de cet art divin, qui brille dans toute la nature, et qui n'est autre chose que l'application d'une parfaite géométrie à toutes les modifications dont les corps sont capables; au mouvement dans la mécanique, au poids dans la statique, aux impressions de la lumière dans l'optique, aux projections des ombres dans la gnomonique, aux accords des sons dans la musique, enfin à l'action de tous les éléments dans une infinité d'autres arts, qui composent la science pratique de Dieu dans le gouvernement du monde visible.

Il n'est pas besoin, Messieurs, de vous faire observer que tout cela demande une intelligence infinie. Mais il y a plus : il n'est pas si étonnant que Dieu ait un art infaillible pour faire tout ce qu'il veut de la matière; elle n'a point d'action propre pour opposer à la sienne; elle est mue, mais elle ne se meut pas, elle ne fait que suivre en esclave les impressions qu'elle reçoit du Créateur. Il n'en est pas de même des esprits; sujets libres, ils ont une volonté, qui peut en un sens très-véritable résister à celle de Dieu, qui peut être poussée sans être mue, qui peut être mue et s'arrêter tout court, qui peut être déterminée vers un objet et se déterminer vers un autre. Telle est la nature de notre volonté. Nous y sentons pour ainsi dire une puissance à deux mains pour suivre ou ne pas suivre, comme il nous plaît, tous les mouvements que nous recevons d'ailleurs, soit dans l'ordre de la nature, soit dans l'ordre de la grâce.

Il y a donc à peu près la même différence entre le gouvernement du monde matériel et celui du monde spirituel, dont il faut maintenant parler, qu'entre le gouvernement d'un peuple esclave et celui d'un État libre; entre un gou-

vernement de pure puissance, qui n'emploie que la force pour se faire obéir et un gouvernement de sagesse, où la puissance ne vient qu'en second, si j'ose ainsi m'exprimer, pour conduire des sujets libres par leur liberté même au but et au terme qu'on se propose.

De là deux terribles difficultés dans l'art de gouverner les esprits : la première est de prévoir juste leurs déterminations futures pour se servir à propos de cette prévoyance ; et la seconde, de trouver des ressources infaillibles contre les résistances mêmes, qu'on leur laisse le pouvoir de faire au dessein du gouvernement.

C'est donc ici, Messieurs, que les lumières de l'entendement divin doivent paraître aux esprits attentifs dans toute leur infinité. Dieu connaît nos actes libres avant que nous les produisions, avant même que nous en délibérions, avant même que nous ayons une volonté pour les mettre en délibération, et il les connaît, non par des conjectures douteuses, que nous pourrions tromper, mais avec une certitude absolument infaillible. C'est un privilége qu'on ne peut refuser à l'esprit infiniment parfait, sans détruire son idée, et par conséquent sans extravagance.

La question se réduit donc à savoir, autant qu'il est possible, où Dieu peut voir avec certitude nos actes librement futurs, c'est-à-dire des actes qui ne sont pas et qui n'ont aucune cause, ni nécessaire, ni nécessitante de leur production? S'il les voit en eux-mêmes, ou dans l'essence de notre liberté, ou dans sa volonté propre, ou dans une connexion nécessaire qui se trouverait entre certains motifs et notre consentement, ou enfin dans quelque autre principe qui soit déterminable?

D'abord il est manifeste que Dieu ne peut voir en eux-mêmes des actes qui ne sont pas; et, d'ailleurs, nous avons prouvé que c'est en lui-même que Dieu voit tout.

Il ne peut pas non plus les voir dans l'essence de notre volonté, c'est-à-dire dans l'idée qui la lui représente; cette

idée ne renferme que nos pouvoirs essentiels, et non pas nos actes libres.

Dira-t-on qu'il les voit dans sa propre volonté qui les détermine à être futurs par un décret absolu et irrésistible? On le dit; mais le conçoit-on? car, outre que nous formons souvent des actes que Dieu ne veut pas, des actes mêmes qu'il nous défend par un ordre absolu, la raison et la foi conspirent à nous assurer qu'il agit en nous, comme s'exprime le Sage, avec une espèce de révérence, *tu autem dominator virtutis, cum magna reverentia disponis nos*[1], c'est-à-dire par une action tempérée, qui nous laisse toujours entre les mains de notre conseil, *in manu consilii*[2], comme s'exprime l'auteur de l'Ecclésiastique; expressions qui s'accordent parfaitement bien avec la notion commune, que tous les hommes ont naturellement de la liberté, mais réclament hautement contre l'idée d'un décret absolu de Dieu, qui nous déterminerait invinciblement dans toutes nos délibérations. Rien, ce me semble, de plus contradictoire.

Enfin, on ne peut pas dire que Dieu voit nos actes librement futurs dans une connexion nécessaire, qui se trouverait entre certains motifs ou attraits prévenants, et le consentement de notre volonté. Cette connexion nécessaire a certainement tout l'air d'une cause nécessitante. Elle en porte manifestement l'idée dans tous les esprits attentifs. Elle produirait donc en nous, non des actes libres, mais des actes nécessités. Ce qui est contre la supposition.

Systèmes par conséquent tous défectueux par quelque endroit. Je ne présume pas, Messieurs, d'avoir mieux rencontré que les autres. Mais on me pardonnera d'avoir fait quelques efforts pour éclaircir une matière si importante, et qui n'est pas tellement du ressort de la foi, qu'elle ne puisse être portée au tribunal de la raison.

[1] Sap., 12, 18.
[2] Eccli., 15, 14.

Je crois donc, sans pourtant rien assurer avec trop de confiance, que Dieu voit nos actes librement futurs dans la connaissance infinie et compréhensive qu'il a du cœur humain, de nos inclinations essentielles, de nos affections naturelles, des liens intimes qui nous unissent à lui par la raison, à notre corps par le sentiment, à la société civile par l'une et par l'autre; de notre penchant invincible pour le bonheur, de notre activité infatigable pour le chercher, de notre inquiétude mortelle quand il ne se laisse pas trouver ou qu'il se fait attendre, de notre facilité incroyable à nous livrer au premier bien qui nous en présente l'idée ou le goût, des besoins qui nous pressent, des intérêts qui nous touchent, des motifs qui nous entraînent, de nos maximes, de nos vues, de nos habitudes infuses ou acquises, de nos dispositions les plus secrètes; le tout combiné en mille manières, avec les impressions inévitables que nous recevons sans cesse des objets sensibles ou de lui-même, en conséquence des lois générales ou particulières de sa providence. En un mot, Dieu connaît nos actes librement futurs dans la connaissance infinie qu'il a de tous les ressorts, tant intérieurs qu'extérieurs, qui peuvent mettre notre cœur en mouvement, ou, pour m'exprimer d'une manière plus précise, dans l'infinité même de cette connaissance, qui emporte nécessairement l'infaillibilité. C'est la conclusion que j'ai cru pouvoir tirer d'une analyse très-simple, dont voici la substance.

N'est-il pas vrai que les sages du monde, qui ont un peu étudié le cœur humain, et en particulier celui des personnes avec qui ils ont à traiter, devinent assez juste le parti qu'elles prendront dans telle ou telle circonstance? Augmentez leurs lumières : n'est-il pas évident que, dans la même proportion que vous les augmenterez, vous rendrez plus certaines les conjectures qu'ils en formeront. Donnez-leur encore un nouveau degré de connaissance du fond des cœurs : nouveau degré de certitude que vous donnerez à leur

prévoyance, laquelle enfin, de degré en degré, pourra devenir moralement infaillible.

C'est beaucoup pour des hommes : ce n'est rien pour Dieu, dont la prévoyance doit avoir une infaillibilité absolue. Il faut donc pousser plus loin notre analyse. Je reprends.

La certitude qu'on peut avoir de nos déterminations futures augmente précisément dans la même proportion que la connaissance qu'on a de notre cœur. C'est ce que nous venons de prouver par une gradation de vérités incontestables. Donc une connaissance infinie de notre cœur doit produire nécessairement une certitude infinie de nos déterminations futures, donc une certitude, non plus moralement, mais absolument infaillible. Donc l'infaillibilité de la prescience de Dieu, à l'égard de nos actes librement futurs, a son principe dans l'infinité de la connaissance qu'il a du cœur humain. C'est la conclusion naturelle de la vérité d'expérience que nous avons d'abord établie.

Il ne faut donc plus demander où Dieu trouve des moyens sûrs et infaillibles pour faire tout ce qu'il lui plaît, des esprits comme des corps, des agents libres comme des agents nécessaires. C'est dans sa qualité essentielle de scrutateur intime des cœurs et des consciences. Il voit, dans l'idée des corps et dans celle du mouvement, l'art de gouverner le monde visible. Il voit de même dans l'idée des esprits et dans la connaissance de nos déterminations futures l'art de gouverner le monde invisible, tous les êtres intelligents et en particulier les hommes. Voilà, si j'ose ainsi parler, le sublime de l'entendement divin; mais pour nous en former une idée plus étendue, il faut entrer dans quelques détails.

Je veux dire que Dieu, en combinant ensemble tout ce qu'il peut faire des esprits en les modifiant, et tout ce que les esprits eux-mêmes peuvent en un sens très-réel faire de leurs propres cœurs, par le bon ou mauvais usage de leur liberté, découvre dans cette combinaison infinie tous les

moyens de les conduire à son but immanquablement, malgré toutes les résistances qu'il leur laisse le pouvoir d'opposer à ses desseins : le moyen de les déterminer au bien doucement, mais fortement, de les y animer par l'espérance, de les y attacher par le goût, de les y fixer par la crainte du mal, et s'ils résistent à ses vues, de les y ramener par les remords, ou de les en punir par les supplices; le moyen d'unir les hommes entre eux par une raison commune, par des inclinations mutuelles, et par des besoins réciproques; le moyen de les subordonner les uns aux autres en mille façons différentes, en leur imposant des chefs naturels ou électifs pour gouverner sous ses ordres : des chefs naturels, en les faisant naître les uns des autres, des chefs électifs, en les obligeant par leurs propres intérêts à se donner des maîtres pour être plus libres et plus heureux; le moyen de les séparer en divers corps de nation, pour faciliter le gouvernement politique par les bornes des États; le moyen de les réunir, après cette espèce de rupture, par le commerce, par les traités, par les alliances, par tout ce qu'on appelle droit des gens; le moyen de maintenir entre les divers peuples, qui composent la société humaine, comme entre les divers tourbillons qui composent le monde purement matériel, un certain équilibre de force qui se conserve ou qui se rétablit toujours par le contre-poids secret de sa providence, malgré les révolutions qui le viennent quelquefois troubler par l'ambition des hommes; le moyen de régler, par rapport à ses fins générales ou particulières, des événements qui dépendent d'un concours d'un si grand nombre de volontés libres; le moyen de prévenir ou de réparer les désordres inévitables dans un état de liberté, qui, vu la corruption de la nature, ne peut manquer d'avoir beaucoup de pente vers la licence; le moyen même de réparer ces désordres avec avantage, en tirant le bien du mal, ce qui est le chef-d'œuvre de la sagesse du Créateur; *le moyen* d'armer les uns contre les autres les peuples trans-

gresseurs de ses lois, pour être les uns à l'égard des autres les exécuteurs de sa justice, pendant qu'ils ne songent qu'à exercer leurs propres fureurs; le moyen de faire entrer dans l'ordre de ses desseins les desseins mêmes que les impies ont si souvent l'audace de former contre sa gloire, leurs conspirations éternelles contre son vrai culte, leurs combats opiniâtres contre ses mystères, l'incrédulité des uns, la superstition des autres, la persécution des tyrans, les cabales des hypocrites, le décri de ses fidèles serviteurs, et le triomphe apparent de ses ennemis. Je veux dire, en un mot, que c'est dans le trésor infini de la connaissance qu'il a du fond des cœurs que Dieu trouve tous les ressorts, tous les secrets, toutes les lois, toutes les règles, toutes les ressources de sa providence, pour conduire à leur fin et à la sienne les agents libres avec autant de certitude que les agents nécessaires.

Ce sont, Messieurs, les pensées que la méditation de l'idée de l'Être suprême a présentées à mon esprit. Je les ai exprimées comme j'ai pu. Mais je parle devant un prélat éclairé [1], dont les lumières qui embrassent tout suppléeront aisément au défaut de mes expressions; devant des géomètres, qui, accoutumés aux plus sublimes théories, en concevront sans doute plus que je n'en ai pu dire; devant des philosophes profonds, qui savent que dans les matières de la haute métaphysique on découvre plus de choses qu'il n'y a de termes pour les expliquer; enfin, devant des savants de toute espèce, dont la pénétration me console du peu d'énergie que je trouve dans le langage humain pour parler dignement de la divine intelligence qui nous gouverne.

[1] Monseigneur le cardinal de Luynes, alors évêque de Bayeux.

DISCOURS.

SUR LA NATURE DE LA VOLONTÉ DE DIEU.

MESSIEURS,

Soit que nous rentrions dans nous-mêmes, ou que nous en sortions pour contempler la nature, nous rencontrons partout un maître présent et sensible qui nous pénètre et qui nous environne. Il n'est pas même besoin d'être philosophe pour le reconnaître. Il suffit d'avoir le sens commun, c'est-à-dire d'être capable d'une attention un peu ferme à ce que nous sentons et à ce que nous voyons.

Car, premièrement, aussitôt que je rentre dans moi-même, je découvre au-dessus de moi une raison qui veut régner dans tous mes raisonnements, et dont la lumière me présente sans cesse, pour les former justes, un nombre infini d'idées, de principes, de vérités qui me viennent souvent lorsque j'y pense le moins, qui m'éclairent quelquefois plus que je ne voudrais, et qui m'échappent aussi quelquefois lorsque je voudrais les retenir. Preuve manifeste qu'il y a une volonté souveraine de laquelle je dépends dans mes connaissances.

Si je rentre dans moi-même un peu plus avant, je vois au-dessus de mon cœur une loi, un ordre qui me parle en maître, qui me prescrit des règles, qui m'impose des devoirs, qui me dit partout et à toute heure dans les compagnies, dans la solitude, la nuit, le jour : Fais ceci, prends garde à cela, tu fais mal, arrête; qui me comble de joie quand je l'écoute avec docilité, qui m'accable de reproches quand je lui résiste, et qui me fait craindre de plus rudes *coups* si je m'opiniâtre dans ma résistance. Autre preuve

encore plus sensible qu'il y a une volonté souveraine, dont je dois reconnaître l'empire dans toutes mes actions.

Je sors enfin de moi-même, et je vois sur ma tête, sous mes pieds, tout autour de moi une matière qui offre à mes yeux des phénomènes, dont il est évident qu'une substance brute et inanimée, comme elle, ne peut être la cause : une matière indifférente au mouvement ou au repos, mue et agitée; une matière indifférente à prendre telle ou telle figure, ayant une figure constante et fixe dans ses principales parties, qui sont la terre et les étoiles; une matière indifférente à être ici ou là dans l'univers, attachée à certains lieux, et emprisonnée, si j'ose ainsi dire, dans certaines bornes qu'elle ne peut franchir; une matière indifférente à se mouvoir d'un côté plutôt que d'un autre, déterminée à se mouvoir constamment d'un côté plutôt que d'un autre; une matière indifférente à recevoir tel ou tel degré de vitesse, destinée à fournir une certaine carrière en un certain temps, ce qui demande une vitesse exactement mesurée; une matière indifférente à décrire dans son mouvement la ligne droite ou la ligne courbe, et parmi les courbes, qui sont innombrables, indifférente à décrire celle-ci plutôt que celle-là, décrivant sans règle et sans compas, ici une ligne droite, là un cercle, ici une ellipse, là une parabole, une spirale, une cycloïde, une hyperbole, une loxodromique, et toujours suivant certaines lois qu'elle n'oserait enfreindre; en un mot, une matière qui n'a point d'entendement et qui marque de l'intelligence; qui ne connaît point de règles et qui en suit; qui, dans chacune de ses particules, nous paraît si morte, et qui, dans son total, nous présente un ouvrage si animé, qu'on le prendrait presque pour un être vivant. Troisième preuve sensible qu'il existe une volonté souveraine qui anime l'univers.

L'union de l'âme et du corps nous en fournit une quatrième. Nous voyons clairement la distinction de ces deux substances. Nous sentons à nos dépens leur union. Qui a pu

enchaîner ensemble deux êtres si différents, ou plutôt si opposés de nature et d'intérêts? un esprit raisonnable avec un corps stupide; un esprit incapable de figure, sensible à la vertu avec un corps figuré, incapable de sentiment; un esprit qui ne cherche que la vérité avec un corps animal, qui ne court qu'après la pâture? N'est-il pas évident qu'il ne faut rien moins qu'une volonté souveraine pour établir une telle alliance, pour en porter les lois, et pour nous les rendre supportables?

C'est, Messieurs, de cette volonté souveraine que je me propose de vous entretenir. Son existence est palpable. Vous voyez bien qu'il me sera infiniment plus difficile d'en expliquer la nature. Mais il est si nécessaire de bien connaître une volonté qui doit être la règle de toutes les autres, que je n'ai point cru que la difficulté me dût empêcher de l'approfondir, autant qu'il est permis à la raison, et en me renfermant toujours dans les bornes des lumières philosophiques.

Je suppose la notion commune de volonté. C'est un amour, un amour quelquefois renfermé dans lui-même, et quelquefois un amour qui veut se produire au dehors. Il serait inutile de m'étendre davantage sur une idée qui est trop familière pour être inconnue. Entrons en matière.

La première propriété que nous découvrons dans la volonté de l'Être parfait est son efficace. Je veux dire une liaison nécessaire entre ses volitions et leurs effets, entre ses desseins et leur exécution, entre ses décrets et leur accomplissement. C'est ce qu'on appelle sa toute-puissance : Dieu veut, et tout se fait. En voilà l'idée naturelle : il n'a besoin ni d'instruments pour former ses ouvrages, ni de bras pour les mettre en mouvement, ni de main pour les conduire ou pour les arrêter. Il n'a qu'à dire une parole, et ils se trouvent faits; il n'a qu'à vouloir, et ils prennent la forme et la place qu'il leur a destinée dans l'univers. Il ne peut rien vouloir hors de lui-même, parce qu'il n'a besoin de rien; mais sup-

posé qu'il veuille, il y a contradiction que l'effet ne s'ensuive pas.

Tous les auteurs sacrés, depuis Moïse jusqu'au dernier des prophètes, nous donnent précisément la même idée de la toute-puissance. Témoin ces magnifiques expressions qui leur sont si familières et qui la représentent si divinement. Dieu dit : Que le monde se fasse, et le monde est fait ; il dit à la terre : produis des plantes et des animaux ; Dieu dit et ainsi fut fait. Il dit à la mer : tu viendras jusque-là ; et là elle s'arrête tout court. Il dit à la lumière : marche, et elle part. Il la rappelle, et elle revient. Il appelle par leurs noms toutes les étoiles, et elles répondent : nous voilà.

Telle est donc la vraie idée de la divine toute-puissance. Mais pour la mettre encore dans un plus grand jour, quelle en est l'étendue ?

Nous avons fait voir l'existence d'une volonté souveraine qui nous éclaire par la raison, qui nous dirige par ses lois, qui nous récompense par une joie secrète quand nous les observons, qui nous punit par les remords quand nous les enfreignons ; qui anime toute la nature par le mouvement. Ne fait-elle que cela dans l'univers ? ne fait-elle que modifier les esprits et les corps ? la substance même de notre être n'en dépend-elle pas pour exister ou ne pas exister ?

Nous n'en doutons point, la révélation nous en a instruits. Mais la raison le démontre-t-elle ? Et la seule philosophie peut-elle prouver à un esprit solide, qui ne se paie point de fausses vraisemblances, que Dieu est non seulement le modificateur des esprits et des corps, mais qu'il en est le créateur ?

Oui, Messieurs, et quoique je convienne que le passage du néant à l'être est incompréhensible, je crois, après saint Augustin, qu'on le peut démontrer. Voici en deux mots mon raisonnement.

Dieu est le modificateur des esprits et des corps : donc il en est le créateur. Que Dieu soit le modificateur des esprits

et des corps, c'est un principe dont j'ai rendu la vérité sensible au commencement du discours. Je n'ai donc plus qu'à prouver ma conséquence : donc il en est le créateur. Or, je dis que, supposé le principe, cette conclusion est absolument incontestable.

Car si Dieu, par exemple, n'avait pas créé la matière, Dieu et la matière existeraient l'un et l'autre nécessairement : ces deux êtres seraient donc par leur nature indépendants l'un de l'autre. Car, nous avons prouvé dans notre premier discours, que l'indépendance est un apanage essentiel de l'existence nécessaire. En vertu de quoi Dieu prétendrait-il donc avoir droit d'agir sur la matière, de la mettre en mouvement ou en repos, d'en former des ouvrages? Et quand il le voudrait, comment pourrait-il étendre son domaine ou exercer son empire sur un territoire qui ne lui appartiendrait pas? Serait-ce par le droit du plus fort? Mais ce droit, qui n'est que la loi des brutes, est-il reconnu par un Dieu d'ordre et de raison? Ou plutôt serait-il même le plus fort? En effet, prenons-y garde. Si la matière existait, comme Dieu, essentiellement, elle existerait par nécessité, ou en mouvement ou en repos. Il n'y a point de milieu : si elle existait en repos par nécessité, quelle force pourrait la faire sortir d'un état qui, dans cette hypothèse, lui serait essentiel? Et si, au contraire, elle existait par nécessité en mouvement, quelle force pourrait l'arrêter dans son cours, ou seulement la déterminer vers un autre point que celui où sa nature l'aurait d'abord nécessairement déterminée? La contradiction saute partout aux yeux.

Il faut donc évidemment, ou que Dieu soit le créateur de la matière, ou qu'il ne puisse en être le moteur.

Ce raisonnement est encore plus fort par rapport aux esprits; c'est-à-dire qu'il est encore plus manifeste que si Dieu n'avait point créé nos âmes, il ne pourrait agir sur elles ni les modifier. Sur quoi fondé le pourrait-il? Car, si mon âme existait indépendamment de Dieu, elle aurait indépendam-

ment de lui toutes ses facultés naturelles, son entendement, sa volonté, sa liberté; en un mot, je serais, comme lui, un être nécessaire et tout ce qui s'ensuit. Je ne serais donc point son vassal, puisque je ne tiendrais rien de lui; je serais peut-être un esprit d'un ordre inférieur au sien. Mais en qualité d'être nécessaire, je serais, comme lui, maître chez moi : je pourrais lui rendre quelque honneur libre, comme à un être excellent; mais je ne lui devrais ni hommage, ni tribut, comme à mon souverain. Je pourrais traiter avec lui de couronne à couronne; et s'il lui prenait envie d'abuser de la supériorité de son être pour entrer sur mes terres malgré moi, pour contraindre ma liberté, pour troubler mon repos, ou pour traverser mon bonheur, je pourrais, sans choquer la bienséance, lui demander par quel droit, lui représenter le privilége de l'existence nécessaire dont il ne pourrait disconvenir par la considération de ses propres intérêts; repousser même, s'il était en mon pouvoir, la force par la force; et si je me sentais trop faible, crier du moins à l'injustice, qui est encore plus contraire à l'idée d'un être parfait, que l'impuissance ou l'inaction.

Il faut donc dire encore une fois, ou que Dieu est le créateur de nos âmes, ou qu'il n'en peut être le modificateur.

Or, il y a mille et mille démonstrations sensibles qu'il y a un esprit moteur de la matière, et modificateur de nos âmes.

Donc, par toutes les raisons que nous venons de rapporter, il en est le créateur.

Pour donner plus de force à ce raisonnement, je vous déclare, Messieurs, qu'il n'est point de moi. Saint Augustin en est le premier auteur; le P. Malebranche[1] en a été le promoteur. J'ai tâché de le rendre sensible, et je ne doute pas que vous ne l'ayez mieux compris que je n'ai pu l'exprimer.

La création démontrée met l'idée de Dieu dans le jour le

[1] *De Lib. arb.*, l. II, c. 1.

plus frappant et le plus intéressant : elle nous représente sa puissance dans toute son infinité, en nous faisant voir non-seulement tout ce qui existe soumis à sa parole, mais tout le possible attentif à sa voix, et prêt à sortir du néant au premier ordre. Elle nous découvre le vrai fondement de son empire sur toute la nature : que, soit qu'il agisse dans les esprits ou dans les corps, il est toujours sur son terrain; que s'il forme des ouvrages, un ciel, une terre, un soleil, des astres, c'est d'une matière qui est à lui; et que s'il prétend régner sur nos âmes, ce n'est ni comme sur des sujets qui l'auraient choisi pour maître par une élection arbitraire, ni comme sur des peuples conquis et subjugués par force, mais comme sur un fonds qui lui appartient par le plus légitime des droits, qui est de lui avoir donné l'être. Elle résout enfin la fameuse question de la Providence; ou plutôt la création supposée, la Providence ne peut plus être une question. Ce qui est trop manifeste pour nous y arrêter.

Je l'avoue, Messieurs, l'idée d'une si grande puissance appliquée à nous conduire est accablante pour la plupart des hommes. Les païens mêmes en ont tremblé. Comment, disait un ancien philosophe, peut-on espérer qu'un Dieu s'applique à nous gouverner sans être nuit et jour dans des alarmes continuelles : *Quis enim potest, cum existimet a Deo se curari, non et dies et noctes divinum numen horrere*[1] ? Et sans doute, c'est la raison pourquoi on aime si peu à y penser. Mais accablante ou non, cette puissance est réelle, son existence est nécessaire, son action est inévitable, et nous ne l'empêcherons pas de veiller sur nous en ne pensant point à elle. Peut-être au contraire, qu'à force de l'approfondir, nous y trouverons de quoi modérer nos frayeurs. C'est ce qu'il faut maintenant expliquer.

La seconde chose qui se présente à examiner sur la nature de la volonté divine, est de savoir si elle a, comme nous,

[1] Cic. *in Lucull.*

une loi qu'elle doive suivre dans ses opérations, ou si elle est à elle-même son unique règle? Vous me demanderez peut-être : Qui oserait lui en imposer d'autre? Avant que de répondre à cette question, allons un peu à la source du préjugé qui l'a fait naître.

Impatient de sa dépendance, l'homme croit qu'il est si beau d'avoir une puissance libre et arbitraire, que le moindre degré de supériorité qu'il a sur les autres, lui en fait d'abord concevoir l'idée. Un père dans sa famille, un maître dans son domestique, un petit seigneur dans son domaine, un roi dans ses États, tous les supérieurs, chacun dans son territoire, n'aspirent à rien moins qu'à se rendre indépendants des lois. On regarde comme un grand ministre celui qui aura su élever son maître au-dessus d'elles; un souverain se regarde lui-même comme un héros quand il a pu s'en affranchir. C'est ce qu'un de nos monarques, fameux par sa politesse, appelait *tirer les rois de page*. Les peuples mêmes, qui en souffrent le plus, attachent stupidement une idée de grandeur à la puissance arbitraire qui les accable; en un mot, la dépendance des règles paraît à l'homme une servitude indigne de l'autorité.

Fausse idée de puissance, qui ne vient manifestement que de la faiblesse de l'esprit humain. Ministres, souverains, ou même particuliers, nous sentons bien, malgré notre vanité naturelle, qu'il faudrait avoir des qualités que nous n'avons pas pour gouverner avec succès en faisant entrer les lois dans le système du gouvernement. Il faudrait avoir trop de connaissance des hommes, de leurs dispositions naturelles ou acquises, des raisons qui les persuadent et des ressorts qui les remuent; il faudrait même avoir trop de connaissance des lois, de leur étendue, trop d'application pour démêler ce qu'elles tiennent de l'ordre éternel, dont on ne peut jamais se dispenser, d'avec ce qu'elles tiennent de l'institution des hommes, où l'on peut quelquefois substituer l'esprit à la lettre. Il faudrait avoir trop de grandeur d'âme pour se

contenter, en gouvernant, de la simple qualité d'exécuteur des lois, ou du moins d'un législateur qui en reconnaît lui-même; trop de génie pour combiner sans cesse la règle avec l'autorité, afin de les armer l'un et l'autre par la garantie réciproque de leurs droits respectifs; trop de modération pour faire céder à propos l'autorité à la règle; trop de profondeur pour faire tourner l'observation inviolable de la règle à l'avantage de l'autorité; enfin, trop d'esprit et de courage pour entreprendre d'accorder la morale avec la politique.

Voilà sans doute un assemblage de qualités qui est bien rare, je ne dis pas dans une seule personne, mais dans tout un conseil d'État. On en a pourtant conçu la nécessité pour n'être pas gêné par les lois dans le gouvernement; on en a senti la difficulté; on l'a prise pour impossibilité; on a conclu à imaginer une puissance arbitraire, qui n'aurait que sa volonté pour règle de ses desseins, la force pour mesure de son autorité. Cela était fort naturel; car il est quelquefois plus facile aux souverains de trouver des soldats que des raisons pour se faire obéir. Mais parce qu'il est aussi fort naturel aux hommes de consacrer leurs défauts, qu'ont-ils fait? pour autoriser une imagination si favorable à leur amour-propre, ils ont bien voulu attribuer à la Divinité un pouvoir sans règle, tel qu'ils le souhaitaient pour eux-mêmes.

Après cette espèce d'écart, qui m'a paru nécessaire pour me rendre sensible, autant que le porte un sujet si élevé au-dessus des sens, je réponds à la question proposée. Qui oserait, dites-vous, imposer à Dieu une autre loi de ses actions que sa volonté?

C'est la perfection de son être. Sa grandeur même lui prescrit une règle, et son honneur la lui rend inviolable. Mais que le nom de règle et de loi imposé à Dieu ne révolte personne. Il ne la reçoit point, comme nous, d'une main étrangère; il la trouve dans lui-même. Il ne l'a point apprise de la bouche d'un maître; il la voit écrite en caractères éternels dans l'ordre de ses divines idées. Et voici com-

ment je conçois que cet ordre, qui éclaire tous ses jugements, est aussi pour sa volonté une loi indispensable.

Par notre second discours, où nous avons expliqué la nature de l'entendement divin, les idées de Dieu, en lui représentant toutes choses, les lui représentent nécessairement plus ou moins parfaites, selon les diverses qualités naturelles ou acquises qui les distinguent : lui-même, par exemple, infiniment plus parfait que toutes ses créatures; parmi ses créatures, les esprits plus parfaits que les corps; parmi les esprits créés, ceux qui se trouvent entièrement dégagés de la matière, plus parfaits que nos âmes, qui en sont un peu infectées; parmi les âmes humaines, celles qui ont le courage de s'élever au-dessus des sens, plus parfaites que celles qui en sont esclaves; et parmi ces âmes nobles et courageuses les unes encore plus parfaites que les autres, à proportion du degré de vertu qu'il aperçoit en elles. Voilà ce que j'appelle *ordre des divines idées.*

Ordre primitif, qui en doit évidemment produire un second. Car, j'en appelle à toutes les notions du bon sens, n'est-il pas manifeste que les idées de Dieu doivent éclairer tous ses actes, et que ces actes eux-mêmes doivent naître les uns des autres, chacun dans son rang naturel, chacun du principe qui le renferme, chacun du motif qui le détermine. Telle est la nature de l'être parfait, que tout y est parfaitement ordonné et subordonné. C'est en quoi consiste sa beauté suprême.

Il faut donc nécessairement que les idées que Dieu a des choses, étant toujours vraies, déterminent toujours le degré d'estime qu'il a pour elles; que son estime, étant toujours éclairée, détermine toujours son amour; que son amour, étant toujours réglé, détermine toujours l'application de sa puissance pour mettre ses décrets en exécution. Ainsi, de degré en degré, on peut descendre de l'ordre à la dernière des opérations divines, et de la dernière des opérations divines remonter à l'ordre comme à son premier principe, comme à sa règle et à sa loi.

De là deux conclusions importantes pour l'éclaircissement de mon sujet.

La première, qu'il y a un bon, un juste, un beau essentiel, indépendant de la volonté de Dieu même, préalable à tous ses décrets; c'est-à-dire qu'un dessein, par exemple, ou un moyen de l'exécuter n'est ni bon, ni juste, ni beau précisément parce que Dieu le veut; mais que Dieu le veut, parce qu'il est bon, juste, beau, digne de lui par sa nature ou par sa conformité avec l'ordre éternel, qui est le beau par excellence, et sa loi inviolable; loi qu'il reconnaît en termes formels, quand il dit à son peuple : Venez, prononcez entre moi et ma vigne : *Judicate inter me et vineam meam.* Jugez-moi, jugez-vous; par ces paroles, il cite l'homme devant un tribunal dont il reconnaît lui-même la juridiction et la compétence, devant l'ordre, juge universel de toutes les intelligences.

Ma seconde conclusion est que la puissance de Dieu n'est pas une puissance aveugle et arbitraire, où l'instinct et le simple vouloir tiennent lieu de loi; mais une puissance raisonnable, éclairée par la sagesse, réglée par la justice, conduite par la bonté, fixée par la constance, en un mot, dirigée dans ses opérations par tous les attributs qui forment ce que nous appelons sainteté. Nous ne croyons pas, au reste, la dégrader en lui donnant pour la conduire un tel cortége. C'est avec une escorte si belle et si majestueuse que l'Écriture, surtout dans les livres attribués à Salomon, nous dépeint en mille endroits la puissance de Dieu dans le moment qu'elle se mit pour ainsi dire en marche pour la création de l'univers; la sagesse à la tête de ses conseils pour lui tracer le dessein de son ouvrage, pour lui marquer les voies les plus sûres de l'exécuter, pour décrire l'ordonnance des cieux, pour prendre les justes proportions des globes célestes, pour leur assigner dans le firmament des places convenables à leur destination, pour les combiner avec celui de la terre, qui en devait être comme le centre, et pour établir dans

toute la nature des règles si propres à conserver le monde, qu'elle aurait été capable de former, s'il lui avait plu de le faire successivement; à ses côtés, la justice armée de ses lois, tenant d'une main des récompenses pour la vertu, et de l'autre des châtiments inévitables pour les crimes qui pouvaient un jour arriver dans le monde moral qu'il avait en vue de créer dans le physique; la bonté marchant devant elle, et la sollicitant sans cesse de répandre partout ses bienfaits; la constance dans le cœur et sur le front, dans ses desseins et dans ses voies, pour exprimer dans toute sa conduite le caractère de stabilité qui convient à un être sage; la vérité autour de son trône pour lui dicter toutes ses paroles, et l'ordre éternel toujours devant les yeux pour consacrer toutes ses œuvres par l'expression de cet ordre même, qui doit surtout briller dans les effets de la toute-puissance. Je ne fais que rendre faiblement les magnifiques peintures que les livres saints nous en ont tracées.

On ne peut nier que ce cortége de vertu, inséparable des actions de Dieu, ne fasse honneur à sa puissance. Mais n'en est-il pas comme de la cour des princes, qui les empêche d'être à eux-mêmes ou à leurs inclinations, les embarrasse quelquefois plus qu'elle ne les honore? Cette multitude infinie d'attributs si différents, que Dieu doit concerter tous sans en blesser jamais aucun, ne rendrait-elle pas sa volonté moins puissante ou moins libre dans ses opérations? moins puissante, en bornant son efficace par des lois, qui bannissent de son gouvernement la puissance absolue, et moins libre en le déterminant, tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, non selon qu'il lui plaît, mais selon qu'il plaît à un certain ordre éternel inflexible dans ses ordonnances.

Troisième question, que je divise en deux parties pour plus grande netteté; savoir :

1°. Si une volonté doit être tenue pour moins puissante, parce qu'elle ne peut rien vouloir contre l'ordre;

2°. Si elle doit passer pour être moins libre, parce qu'elle

a une règle qui la détermine à préférer une chose à une autre.

La première partie de la question porte, ce me semble, sa réponse avec elle. Car, dites-moi, une volonté ne doit-elle pas passer pour toute-puissante quand elle peut exécuter par sa propre efficace tout ce que la sagesse peut demander, tout ce que la justice peut ordonner, tout ce que la bonté peut inspirer, en un mot, quand elle peut faire tout ce qu'elle peut vouloir? Or, telle est la volonté divine comme nous l'avons représentée. Donc, bien loin qu'elle soit moins puissante parce qu'elle ne peut rien vouloir contre l'ordre de ces divins attributs, au contraire, c'est par là même qu'elle est parfaitement puissante, et, par conséquent, toute-puissante. Car, comme saint Augustin l'a dit avant nous, le mal ou le désordre, car je n'en connais point d'autre dans le monde, le mal ou le désordre suppose une cause déficiente, et non pas une cause efficiente; en un mot, une impuissance réelle plutôt qu'une véritable puissance.

Pour éclaircir et décider, autant que la raison peut le permettre, la seconde partie de notre question, distinguons la création et le gouvernement du monde.

Dieu n'avait nul besoin du monde lorsqu'il le créa. Infini dans son bonheur comme dans sa perfection, il ne put se proposer, dans la création du monde, l'accroissement de l'un ou de l'autre. Dieu prévit sans doute le spectacle admirable qui devait résulter du bel ordre qu'il allait établir dans l'univers, en le formant, de l'harmonie des éléments, de la régularité des saisons, de la variété prodigieuse des créatures, des rapports qui les lient, de cette règle imperturbable qui chaque année assigne à plusieurs d'entre elles un terme précis de leur durée, et une époque de leur reproduction; de cette merveilleuse économie qui, embrassant dans un gouvernement presque uniforme tout ce qui respire dans les airs, sur la terre et dans les eaux, entretient ces divers habitants dans une succession continuelle qui ne laisse

craindre ni appauvrissement ni surcharge. Dieu prévit toutes ces merveilles. Le jour devait dans la suite les raconter au jour, la nuit devait les apprendre à la nuit; le ciel et la terre se montrant l'un à l'autre tant de prodiges, devaient offrir à sa gloire une sorte de cantique aussi durable que leur existence. Dieu, avant de créer le monde, put entendre toute la beauté de ce langage. Mais, sans ces merveilles, sans cet hommage, Dieu jouissait de lui-même et trouvait tout dans lui-même. Qui put donc le déterminer à sortir pour ainsi dire hors de lui-même et à préférer la création du monde au néant? N'hésitons point, Messieurs, à rappeler encore ces idées éternelles de l'ordre immobile de la volonté de Dieu et de ses opérations. Ces idées ne sont autres que cette sagesse sublime, compagne inséparable de la Divinité. Elle nous dit elle-même que *le Seigneur dès le commencement de ses voies, la possède, et avant la création de toutes choses, que l'ordre qu'elle lui présentait dans elle n'avait point d'autre origine que lui-même :* Ab æterno ordinata sum. *Associée à tous ses ouvrages, elle préparait avec lui les cieux; elle creusait les abîmes; elle affermissait la voûte du firmament; elle donnait aux eaux leur pente; elle assignait à la mer ses bornes;* et, par des lois immuables, elle posait et *suspendait les fondements de la terre* au milieu des eaux : *Cum eo eram cuncta componens*[1]. Or, dira-t-on que cette sagesse, éternelle comme Dieu lui-même, en le déterminant à la création du monde, en le dirigeant dans la variété de ses opérations, dans la forme de ses ouvrages, ait pu blesser sa liberté, et qu'un être infiniment sage ait dérogé à sa perfection en agissant par les impressions d'un semblable conseil?

Cette compagne fidèle et si digne de Dieu, préside également au gouvernement du monde, et Dieu n'en est pas moins libre. Tous ses attributs ont une part singulière dans

[1] Prov., 8.

cette noble fonction, mais tous ne se produisent point de la même manière. Il en est auxquels Dieu doit avoir plus d'égard qu'à d'autres. Les uns l'obligent en quelque sorte, les autres ne l'obligent pas. La bonté de Dieu, par exemple, et sa miséricorde ne l'obligent à rien. La grâce est essentiellement gratuite, et lorsque Dieu récompense dans nous des mérites, ce sont ses propres dons qu'il couronne par de nouveaux bienfaits. La sagesse, la justice, la véracité, la sainteté et quelques autres attributs de Dieu peuvent souvent l'obliger. Toujours maître d'agir ou de ne point agir au dehors, s'il agit, il doit agir en Dieu, et, dans toutes ses opérations, il doit suivre l'ordre. La sagesse, par exemple, veut qu'il se propose une fin digne de lui, et qu'il choisisse des moyens dignes de cette fin. La justice lui prescrit de préférer l'esprit au corps, de soumettre le corps à l'esprit, de récompenser la vertu, de punir le vice; elle lui défend en quelque sorte de rendre les innocents malheureux; ce qui ne doit pas s'expliquer par nos préjugés sur ce que nous appelons tous les jours très-improprement, bonheur ou malheur. Outre que nous ignorons les compensations secrètes, mais réelles que Dieu ménage à l'homme juste au milieu de ses épreuves, nous ne jugerons jamais bien sainement du bonheur ou du malheur de cette vie qu'en la rapprochant de l'autre, et nous savons tous que l'économie des desseins de Dieu sur nous embrasse l'une et l'autre vie.

Ce que nous venons de dire de la sagesse et de la justice, s'applique facilement à la véracité de Dieu, qui ne lui permet point de tromper; à sa sainteté, qui l'oblige à nous donner l'amour de l'ordre, à nous voir avec quelque complaisance lorsque nous nous y conformons; enfin à beaucoup d'autres attributs. Dieu n'en est pas moins libre, et ce que nous pourrions appeler à son égard dépendance des idées éternelles d'ordre et de sagesse, n'est point un affaiblissement, mais la perfection de sa liberté.

Voilà, Messieurs, un beau sujet que je présente à vos ré-

flexions. Votre pénétration développera ce que je n'ai pu traiter que sommairement. L'idée de Dieu n'est point un sujet qui soit uniquement du ressort des chaires sacrées. Si les académies anciennes s'occupaient sérieusement de la nature de leurs dieux, nos académies, plus éclairées sur la Divinité, ont dans cet objet sublime la matière la plus digne de leur étude et de leurs recherches. Des sages sont faits pour méditer plus que d'autres sur l'éternelle sagesse. Des hommes sans cesse occupés du beau dans les productions de l'esprit et dans les chefs-d'œuvre de l'art, doivent toujours puiser à la source. [1]

[1] Il paraît que le P. André n'a point composé le discours qu'il se proposait de faire sur la Béatitude de Dieu, et qui devait être un quatrième discours sur l'Idée de Dieu. Il avait même laissé dans le troisième des lacunes qui ont été comblées par l'éditeur de ses Œuvres.

PREMIER DISCOURS

SUR L'AMOUR DÉSINTÉRESSÉ.

MESSIEURS,

L'amour de la béatitude est-il le principe de tous les amours du cœur humain? ou le désir d'être heureux est-il le motif général de toutes nos actions? ou encore, dans les différentes sociétés publiques ou particulières que nous formons dans le monde, l'amour de nous-mêmes est-il la source unique de celui que nous avons pour les autres? C'est un problème de morale qui a été fameux dans tous les temps. Mais, a-t-il jamais dû en être un pour des hommes raisonnables, ou du moins pour des philosophes? Ne suffisait-il pas, pour lui ôter tout son air problématique, de faire un peu de réflexion sur la nature de notre volonté, sur les divers motifs qui la peuvent mettre en mouvement, sur les différents objets qui la veulent gagner tour à tour en lui étalant, les uns leur beauté, les autres leur bonté? Un petit éclaircissement aurait peut-être prévenu toutes les contestations.

Cependant, Messieurs, grâce à notre négligence à rentrer dans nous-mêmes, et plus encore à l'humeur disputeuse des philosophes, c'est une question qui dure depuis la naissance de la philosophie jusqu'à nos jours. Avant que d'y répondre, permettez-moi de vous en rappeler l'histoire. Elle nous mettra peut-être mieux au fait que des explications plus méthodiques; elle nous y mettra du moins plus agréablement.

La plus légère connaissance de l'antiquité nous apprend que cette question partagea autrefois la philosophie en deux grandes sectes, qui subsistent encore aujourd'hui, quoique sous d'autres étendards.

Zénon, avec tout le Portique, soutenait que l'amour de l'honnête ou de la vertu est, de sa nature, indépendant de l'amour du plaisir ou de notre propre utilité; d'où il inférait que nous pouvons aimer les autres hommes sans intérêt, par pure estime, par justice, par devoir et sans aucun retour sur nous-mêmes.

Épicure, au contraire, avec tout son cortége de philosophes délicats, soutenait que l'amour du plaisir est le seul amour dominant de notre cœur; que c'est le principe naturel de tous nos autres amours, le premier mobile de notre volonté, le motif unique et nécessaire de toutes nos élections; d'où il concluait sans détour que nous ne pouvons rien aimer, rien désirer, rien faire que par amour-propre, ou, comme il s'exprimait lui-même, par le motif de quelque espèce de volupté sensible.

Cicéron, génie universel, qui voulut, sur la fin de ses jours, transférer d'Athènes à Rome l'empire de la philosophie, comme il avait fait autrefois celui de l'éloquence, soutient, en bon académicien, le pour et le contre dans ses dialogues *du bonheur suprême :* épicurien, sous le nom de Torquatus, et stoïcien, sous celui de Caton. Mais quand il parle en sa propre personne, comme dans le second livre, comme encore dans son traité *des Lois,* dans ses *Questions Tusculanes,* dans ses *Offices,* on le voit partout intimement convaincu que notre amitié pour les autres hommes doit être gratuite; que l'amour de la vertu ne peut être vertueux, si la vertu elle-même n'en est pas le principal motif; surtout que l'intérêt, sous quelque nom qu'il se déguise, la dégrade; en un mot, que l'amour intéressé d'Épicure déshonore la raison.

Malgré toute l'éloquence d'un si grand orateur, son fidèle Atticus, qu'il avait tâché de convertir dans ses livres *des Lois,* demeura toujours épicurien. César, qui était aussi philosophe à sa mode, se déclarait ouvertement pour la même secte, et il paraît que tous ses premiers successeurs dans

l'empire, depuis Auguste jusqu'à Néron, n'eurent point d'autre philosophie. Jugez du progrès d'une doctrine qui avait des légions pour la défendre.

Sénèque, dans un siècle tout épicurien, eut le courage de s'opposer au torrent; on peut même dire qu'il eut la gloire de relever un peu à Rome le parti de Zénon, qui était tombé avec la liberté romaine.

Il n'y eut pas jusqu'aux poëtes qui ne se mêlassent quelquefois de philosopher sur cette matière; il est vrai que ces messieurs disant tout ce qu'il leur plaît, selon que leur imagination est montée sur le ton de la raison ou sur celui des sens, on ne peut guère savoir le parti qu'ils embrassaient. Le même poëte se déclarait tour à tour, tantôt pour la sévérité du Portique, tantôt pour la mollesse d'Épicure. Témoin Horace dans ses *odes*: il y passe continuellement, ou plutôt il y voltige sans cesse de l'une à l'autre, comme un papillon du Parnasse.

Mais, pour nous rapprocher de notre siècle, nous avons un poëte français qui me paraît plus propre que les anciens à mon dessein d'expliquer par des faits l'état de la question, c'est le grand Corneille. Voici comme il explique l'amour pur de Zénon, par la bouche d'un de ses acteurs; je ne me souviens plus dans quelle pièce :

> Le véritable amour n'est jamais mercenaire :
> Jamais il n'est souillé de l'espoir du salaire ;
> Il ne veut que servir, et n'a nul intérêt
> Qui ne cède à celui de l'objet qui lui plaît.

Il ne réussit pas moins bien à exprimer l'amour intéressé d'Épicure dans une autre pièce dont le titre m'est aussi échappé; car, après avoir fait dire à un de ses héros ou de ses héroïnes :

> Je trouve peu de jour à croire que l'on m'aime,
> Quand je vois qu'en m'aimant on se cherche soi-même,

il lui fait rendre cette réponse par son confident ou par sa confidente :

> Hélas ! s'il est permis de parler librement,
> Dans toute la nature, aime-t-on autrement ?
> L'amour-propre est en nous l'auteur de tous les autres ;
> Il forme ceux des grands comme il forme les nôtres.
> Lui seul allume, éteint, ou change nos désirs :
> Les objets de nos vœux le sont de nos plaisirs.

On ne peut guère douter que ces deux sentiments, quoique si contraires, ne soient tous deux, par quelque endroit, fondés sur la nature, puisqu'on les met sur le théâtre avec succès ; si ce n'est pourtant qu'on veuille dire que la diversité de nos préjugés naturels ou acquis, suffit à un poëte pour les y faire monter. Revenons donc aux philosophes qui doivent être plus scrupuleux ; et sans nous embarrasser dans un étalage d'érudition inutile, arrêtons-nous aux faits contemporains qui regardent notre question.

Il y a soixante ans [1] ou environ, que le célèbre Abadie publia son *Art de se connaître soi-même*, ouvrage très-ingénieux et seul capable d'assurer à son auteur la qualité de bel esprit. Son principe fondamental est que l'amour de nous-mêmes est la source unique de tous nos autres amours. Mais parce que cette proposition est toujours malsonnante à l'oreille du cœur, il prend, pour la faire passer, une précaution assez fine : il avertit ses lecteurs de bien distinguer l'amour de nous-mêmes d'avec l'amour-propre ; ce qui n'est pas peut-être aussi aisé à faire dans son cœur que dans un livre.

Quelques années après, le P. Lami, bénédictin, grand cartésien, mais à la manière libre du P. Malebranche de l'Oratoire, son maître ou son modèle, donna au public son *Traité de la connaissance de soi-même*. Il y soutient, contre

[1] Vers l'an 1684.

le sentiment d'Abadie, qu'il y a dans notre cœur un amour de pure raison, un amour qui, pour se porter vers son objet, n'a besoin d'être excité par aucun autre intérêt propre, d'utilité ou de plaisir; l'amour, par exemple, de la vérité, de l'ordre, du devoir ou de la vertu.

Presqu'en même temps, c'est-à-dire environ 1694, parut l'ouvrage de l'illustre M. de Fénelon, archevêque de Cambrai, sur la *vie mystique*. Ce prélat, qui avait le cœur aussi beau que l'esprit, y admet en quelques endroits un amour de Dieu si pur et si désintéressé, qu'on en inféra, bien ou mal, que nous pouvons lui sacrifier jusqu'à notre salut éternel. C'était un des dogmes favoris du quiétisme que l'on venait de condamner à Rome.

Le grand évêque de Meaux, M. Bossuet, si fameux par ses victoires et par ses conquêtes sur le parti protestant, se crut obligé d'attaquer un livre d'où l'on tirait dans le public une si affreuse conséquence. M. de Cambrai se défendit : il abandonna d'abord la conséquence à son agresseur, pour la combattre autant qu'il lui plairait; mais il se retrancha dans le principe de l'amour pur et désintéressé qui lui paraissait incontestable. M. de Meaux, accoutumé depuis longtemps à remporter sur ses adversaires des victoires plus complètes, le poursuivit dans ce retranchement; il entreprit même de prouver, par la raison, que le désir naturel de la béatitude est le motif nécessaire de toutes nos actions; et par conséquent, que l'amour pur de M. de Cambrai n'était qu'une belle chimère plus digne d'un faiseur de romans que d'un philosophe. Ainsi, un procès théologique dégénéra peu à peu en querelle philosophique.

On vient de voir que le P. Lami, qui commençait à faire figure dans la république des lettres, devait être pour M. de Cambrai. Il se déclara pour lui effectivement; mais afin de lui procurer un plus grand défenseur, il voulut engager dans sa cause le P. Malebranche, qui était en ce temps-là l'oracle de la philosophie moderne. Il le cita, dans un ouvrage

public, en faveur de l'amour pur. C'était, dans les circonstances, une sommation en forme de prendre parti.

Le P. Malebranche haïssait mortellement la dispute. Il aimait M. de Cambrai, qui s'était montré favorable à son système sur les idées. Il craignait M. de Meaux, qui menaçait son *Traité de la nature et de la grâce*. Il craignait encore plus le moindre soupçon du quiétisme, qui était alors l'accusation à la mode; il fallut donc rompre le silence. Il composa son *Traité de l'amour de Dieu*, où, sans nommer personne, il tâche d'éclaircir la matière à la satisfaction des deux partis. Mais, après tout, il y soutient que la volonté n'étant autre chose que l'amour naturel de la béatitude, nous ne pouvons rien aimer ni rien faire que par le motif de cet amour.

La dispute en était là, lorsqu'en 1699, Rome, consultée par quelques prélats de France, condamna le livre de M. de Cambrai, qui avait occasionné la querelle théologique, mais sans toucher en aucune sorte à la question de philosophie qu'elle abandonna, comme n'étant point du ressort de la foi, aux raisonnements des philosophes.

Cette question avait trop fait de bruit dans le monde pour n'en point faire dans les écoles. Elle y devint en très-peu de temps aussi à la mode qu'elle le fut jamais dans Athènes; et je voyais, dans ma jeunesse, la plupart de nos professeurs de philosophie commencer par là leur morale, savoir: *Si tous nos amours ont leur source primitive dans l'amour de nous-mêmes?* ou, pour m'exprimer dans leur langue : *Utrum omnis amor noster oriatur ex amore nostri?*

Je vous avoue, Messieurs, que l'affirmative, qui, par la victoire théologique de M. de Meaux sur M. de Cambrai, devint en philosophie l'opinion presque générale, me paraît une dégradation du cœur humain; et malgré les grands noms qui la soutiennent, un Abadie, un Bossuet, un Malebranche, tant d'autres philosophes du premier ordre, j'ai toujours soupçonné du paralogisme dans toutes les preuves

qu'ils en apportent. On me permettra du moins de ne m'y rendre qu'après les avoir bien examinées. Je les réduis toutes à deux principales :

1°. Notre volonté, disent-ils, n'est autre chose que l'amour du bien en général, ou le désir d'être heureux. Or, il est évident que nous ne pouvons rien aimer que par notre volonté. Donc, nous n'aimons rien en effet que par l'amour du bien ou par le désir d'être heureux; c'est-à-dire, que l'amour de la béatitude entre essentiellement dans tous nos amours particuliers, non-seulement comme un appui naturel pour les soutenir, ou comme un attrait utile pour les rendre plus actifs, mais comme un principe absolument nécessaire pour les produire dans notre cœur. C'est la première de leurs preuves.

2°. Nous n'aimons très-certainement que les objets qui nous plaisent, et parce qu'ils nous plaisent et autant qu'ils nous plaisent. La proposition, disent-ils encore, est de la dernière évidence; ils en attestent le sentiment intérieur et même le sens commun. Or, qu'est-ce que nous entendons par plaire, sinon faire plaisir, produire dans notre âme une sensation agréable, et dans notre cœur une délectation prévenante, qui nous entraîne vers l'objet qui la cause ou qui paraît la causer? D'où ils concluent, en général, que nul amour, ni pour le Créateur, ni pour la créature, ne peut être excité dans notre cœur que par un plaisir prévenant, qui nous détermine vers sa cause, vraie ou apparente : sa cause vraie, si c'est le Créateur qui en est l'objet; et sa cause apparente si c'est la créature.

Assurément, Messieurs, vous ne m'accuserez pas d'avoir affaibli les preuves du sentiment que je me propose de combattre. On pourra bien plutôt m'accuser d'imprudence de vous avoir prévenus contre ma cause par des autorités si redoutables, par des raisonnements qui ont un air si naturel; en un mot, par des préjugés si forts, que j'aurai peut-être bien de la peine à les dissiper. Mais quoi qu'il en ar-

rive, j'ai mieux aimé passer pour imprudent que pour peu sincère. N'ayant ici en vue que le seul intérêt de la vérité, je n'ai point cru devoir commencer par la trahir ou par la déguiser pour la mieux défendre. D'ailleurs, Messieurs, qu'ai-je donc ici à craindre? Je parle dans une académie savante, où l'on ne peut ignorer que, dans les matières philosophiques, l'autorité ne prouve rien; que les raisonnements qui ont l'air le plus naturel ne sont pas toujours les plus conformes à la nature; et que les préjugés les plus forts sont assez souvent les plus mal fondés. C'est toute la préparation d'esprit que je vous demande, pour entrer dans la défense d'une cause qui me paraît être celle de Dieu et des hommes.

Il s'agit de savoir s'il est vrai que nous ne puissions rien aimer que par le motif de notre bonheur, de notre plaisir, en un mot, de notre intérêt propre et personnel : c'est le sentiment de la plupart des philosophes modernes. J'ai tâché de mettre les deux preuves qu'ils en donnent dans toute la force qu'elles peuvent avoir. Mais, malgré mes efforts, elles ont une faiblesse qui ne peut longtemps se dérober à des yeux attentifs. La première n'est appuyée que sur une définition de la volonté tout à fait défectueuse; et la seconde, sur une équivoque de langage, sur une espèce de jeu de mots; manière de raisonner encore plus indigne de la philosophie. C'est ce que nous avons d'abord à prouver.

Que l'on définisse la volonté, l'amour du bien, ou le mouvement naturel de l'âme vers le bien en général; il n'y a rien là qui ne puisse avoir un bon sens. Mais que l'on restreigne l'amour du bien en général au désir d'être heureux, à l'amour du plaisir ou du bien délectable, comme si c'était le seul bien qui eût la force de mettre notre cœur en mouvement; voilà où commençait le paralogisme de la philosophie épicurienne; voilà où commence encore celui du système que nous entreprenons de combattre. Et, pour en dissiper l'illusion, nous n'avons qu'à rendre à la volonté

toute son étendue naturelle : c'est la faculté de notre âme qu'il nous importe le plus de bien connaître. Ne perdez rien, s'il vous plaît, des réflexions que nous y allons faire.

Je dis donc, en premier lieu, que notre volonté renferme de sa nature, non-seulement l'amour de la béatitude ou du bien délectable, mais encore l'amour du bien qu'on appelle honnête, ordre, vertu ou beau dans les mœurs.

En effet, Messieurs, pouvons-nous rentrer dans notre cœur sans le voir, pour ainsi dire, partagé entre ces deux amours, sans distinguer les différents traits qui les caractérisent, les divers principes qui les remuent, les diverses fins qu'ils se proposent, les divers motifs par lesquels ils s'efforcent de nous attirer chacun dans son parti? L'amour de l'honnête, par lumière, comme un amour de raison; et l'amour du bien délectable, par sentiment, comme un amour d'instinct; l'amour de l'honnête, en nous représentant la vérité, l'ordre, la sagesse, la justice, la décence, comme les objets les plus dignes par eux-mêmes de fixer nos affections; et l'amour du bien délectable, en nous proposant les plaisirs, les divertissements, les délices du monde, comme les objets les plus capables de nous amuser agréablement; l'amour de l'honnête, en nous disant comme à des braves : Suivez-moi, c'est le devoir qui vous appelle; et l'amour du bien délectable, en nous criant comme à des troupes mercenaires : Servez-moi, je vous paierai comptant; l'amour de l'honnête, enfin, en nous piquant d'honneur par la noblesse des idées dont il nous élève l'âme; et l'amour du bien délectable, en nous intéressant par la douceur des sensations dont il nous remplit ou dont il nous amuse. Peut-on, dis-je, rentrer de bonne foi dans son cœur, sans reconnaître d'abord cette première vérité? Faut-il même y entrer bien avant, pour en découvrir la preuve dans les combats cruels que nous éprouvons sans cesse entre la raison et le sentiment? Quelques anciens philosophes avaient conclu, de cette guerre intestine, qu'il y a dans l'homme deux âmes ennemies, l'une divine et l'autre

animale. Mais il fallait donc aussi en admettre une troisième entre deux pour en sentir le choc. La seule conclusion légitime est que, véritablement, nous avons dans le cœur deux amours essentiels qui ont chacun leurs motifs comme leurs actes à part.

Or, de là, Messieurs, que s'ensuit-il? N'est-il pas évident que l'amour du bien, qu'on appelle honnête, est aussi naturel à notre âme que l'amour du bien délectable; qu'il est aussi nécessaire dans ses premiers mouvements, je veux dire qu'il nous est aussi impossible de nous empêcher d'aimer le bien honnête quand il se fait apercevoir, que de nous empêcher d'aimer le bien délectable quand il se fait sentir; et, par conséquent, que la définition qui restreint la volonté à l'amour de la béatitude, comme à la source unique de tous nos autres amours, est tout à fait défectueuse?

Fortifions ce raisonnement par une autre considération, qui répandra un nouveau jour sur la matière que nous traitons. C'est un axiome dans la morale, que l'amour de l'honnête est plus noble que l'amour du bien délectable, par son objet, par sa fin, par ses motifs, par ses maximes, en un mot, par son désintéressement. Il n'y a point d'esprit attentif à l'ordre naturel de nos idées qui en puisse disconvenir.

Je dis donc, en second lieu, que l'amour de l'honnête, bien loin d'être, dans ses opérations, subordonné à l'amour du bien délectable, en doit être naturellement le directeur et le guide, le gouverneur, si j'ose ainsi parler, la règle et le flambeau pour le conduire à sa véritable fin. Quoi de plus manifeste aux premiers regards du bon sens? Un amour de raison ne doit-il pas diriger un amour d'instinct? Un amour éclairé ne doit-il pas servir de guide à un amour aveugle? Un amour généreux, qui ne connaît point d'autre intérêt que son devoir, ne doit-il pas gouverner un amour mercenaire qui ne connaît point d'autre devoir que son intérêt? Le seul de nos amours qui nous puisse rendre dignes d'estime, de

louange, de récompense, ne doit-il pas régler un amour qui, par lui-même, ne peut être d'aucun mérite ni devant Dieu, ni devant les hommes; qui peut, au contraire, à tous les instants, nous rendre dignes de mépris, de blâme et de punition; ou plutôt, qui ne manque jamais de nous rendre tels quand on l'abandonne sans frein et sans règle à son penchant naturel? Tirons la conséquence.

Je conclus que c'est à l'amour de l'honnête à déterminer l'amour du bien délectable dans ses opérations, et non pas à l'amour du bien délectable à déterminer dans les siennes l'amour de l'honnête. Or, Messieurs, dites-moi comment l'amour de l'honnête pourra-t-il déterminer l'amour du bien délectable, sans avoir quelque action qui en soit indépendante? Comment pourra-t-il le diriger, sans avoir la force de l'adresser au but où il doit tendre? comment pourra-t-il le guider, sans marcher devant lui pour l'éclairer dans sa route? comment pourra-t-il le gouverner, sans lui donner la loi pour le soumettre à l'ordre? comment pourra-t-il le régler dans sa marche, sans prendre sur lui un empire qui le tienne dans le devoir et dans la subordination que prescrit la nature? Encore une fois, je le demande à tous les esprits capables de réflexion: comment l'amour de l'honnête pourra-t-il déterminer l'amour du bien délectable, s'il en reçoit lui-même nécessairement toutes ses déterminations, comme le prétendent les philosophes qui bornent l'essence de notre volonté au désir de la béatitude?

C'était la contradiction que l'on reprochait aux épicuriens. Forcés de reconnaître que la volupté dans laquelle ils établissaient le souverain bien de l'homme, est, au contraire, dans la vie une source de maux innombrables, ils consentirent enfin à lui donner la vertu pour guide, pour la régler dans ses démarches, pour la déterminer dans le choix des plaisirs, pour la modérer dans leur usage, pour l'arrêter à propos; de peur, disaient-ils, qu'en passant les bornes de la nature, elle ne produise la douleur qu'elle fuit, au lieu du

bonheur qu'elle cherche ; c'est-à-dire, dans leur système, de peur que le souverain bien n'enfantât le souverain mal. Mais, pour ne se pas contredire trop visiblement, ils persistèrent toujours à soutenir que la vertu même ne peut être ni aimée, ni pratiquée que par le motif de la volupté qu'elle donne ou qu'elle assaisonne.

Sénèque[1], dans son *Traité de la vie heureuse*, relève ces absurdités avec le ton qui leur convient. Vraiment! leur dit-il, voilà un beau souverain bien que vous nous présentez là, qui, pour ne pas devenir un mal, a besoin d'un garde pour le veiller! *Quale summum bonum, cui custode opus est, ut bonum sit!* Et d'un autre côté, voilà un bel emploi que vous donnez à la vertu, d'être, pour ainsi dire, la maîtresse d'hôtel de la volupté, pour goûter avant elle tous les mets qu'on lui sert, de peur qu'elle ne s'empoisonne! *Egregium sane virtutis officium voluptates prægustare!* Que vous êtes surtout admirables dans l'ordonnance de votre système! Vous placez la volupté à la tête pour obéir, et la vertu à la queue pour commander, *vos a tergo ponitis quod imperat.* C'est bien entendre l'ordre militaire! mais il y a toujours une petite difficulté qui m'embarrasse. Comment la vertu pourra-t-elle régir la volupté, la guider, la conduire, si elle n'en est que la suivante? *Quomodo virtus voluptatem reget, quam sequetur?* Ne pourrait-on pas, Messieurs, faire à peu près le même reproche de contradiction à ces philosophes de nos jours, qui, en nous accordant que la vertu est plus noble que le plaisir, ne laissent pas de soutenir en même temps qu'elle ne saurait produire aucun acte vertueux sans y être déterminée par le plaisir qu'elle donne ou qu'elle promet?

A ces deux premières considérations, j'en ajoute une troisième. Il n'est que trop ordinaire, dans la vie, que les deux amours généraux qui composent notre volonté,

[1] Sen., *De vita beata*, c. 12.

l'amour de l'honnête et l'amour du bien délectable, se trouvent dans des circonstances où ils ont des intérêts tout opposés, des vues inalliables, des inclinations, des mouvements contraires. On voit paraître le plaisir avec tous ses attraits, la fortune avec tous ses brillants, la gloire du monde avec tout ce qu'elle a de plus flatteur pour notre amour-propre; mais il en faut acheter la possession aux dépens de sa vertu. Que doit-on faire alors?

La maxime universellement reçue est que, dans ces circonstances critiques, et pourtant si ordinaires, on doit sacrifier le bien délectable au bien honnête, le plaisir au devoir, la fortune à l'honneur, toute la gloire du monde à la pureté de sa conscience; qu'il n'y a pas même à délibérer là-dessus, et que, d'y balancer un seul moment, c'est avoir déjà prévariqué. Je ne crois pas, Messieurs, qu'il y ait dans l'univers un esprit assez corrompu pour me contester ce principe de morale. Mais s'il est vrai (prenons-y garde), que nous ne pouvons rien aimer, ni rien faire que par le seul motif de quelque délectation prévenante, que deviendra cette belle maxime? en quel sens raisonnable pourra-t-on dire véritablement que l'on sacrifie le bien délectable au bien honnête, si l'amour qu'on a pour l'honnête ne peut être déterminé que par le délectable? J'avoue que dans cette hypothèse on pourra immoler un plaisir à un autre plaisir; le plaisir des sens au plaisir de l'esprit; le brillant de la fortune à la réputation d'homme d'honneur; la gloire des emplois du monde au repos de la solitude. On pourra même, si l'on veut, sacrifier les douceurs d'une passion agréable à celles d'un devoir où, par les circonstances, on trouvera plus d'agrément, c'est-à-dire, en un mot, qu'on pourra sacrifier un bien sensible qui délecte moins à un bien raisonnable qui délecte plus. Mais je demande si c'est là véritablement sacrifier le bien délectable au bien honnête, comme l'ordonne la maxime? Et si, contre la signification naturelle des termes, on veut appeler sacrifice une action où l'amour-

propre trouve plus agréablement son compte que dans l'action contraire, je demande où est le grand mérite d'un tel sacrifice? Et si l'on y suppose quelque mérite, parce qu'en effet il y en a toujours un peu à préférer les plaisirs de la raison à ceux des sens, je demande en quoi l'on fait consister le mérite de cette préférence? Est-ce à préférer les plaisirs de la raison, en tant qu'ils sont raisonnables, ou à les préférer en tant qu'ils sont actuellement les plus vifs et les plus forts? Si on les préfère en tant qu'ils sont raisonnables, honnêtes, séants, vertueux, en un mot, par la vue de l'ordre, qui le veut ainsi; voilà donc un amour qui a pour son principal motif la beauté de l'ordre, l'honnête, le décent, la vertu : c'est tout ce que nous prétendons. Mais si l'on ne préfère les plaisirs raisonnables aux plaisirs sensibles que parce qu'ils sont actuellement les plus vifs et les plus forts, comme on le soutient dans le système contraire, ne faut-il pas conclure que l'amour de l'honnête n'entre qu'indirectement, et, pour ainsi dire, en second dans la préférence qu'on lui donne sur le bien délectable? ce qui renferme encore une contradiction manifeste.

Enfin, Messieurs, pour pousser ce dernier raisonnement aussi loin qu'il peut aller, supposé que l'amour du bien délectable soit le motif nécessaire de toutes nos élections, je demande : Que deviendra notre vertu, si la délectation du devoir nous abandonne tout à coup? On ne peut me répondre que de trois choses l'une : ou que le cas est impossible, ou que notre vertu, ainsi abandonnée, succombera nécessairement, ou qu'il y a d'autres motifs que la délectation qui nous peuvent soutenir, du moins quelques moments, dans l'amour et dans la pratique de nos devoirs. Examinons ces trois réponses.

Dira-t-on qu'il est impossible que la délectation abandonne jamais la vertu? j'en appelle à toutes les personnes vertueuses. Elles ne savent que trop bien par leur expérience qu'il y a des états où les agréments de la vertu s'éclipsent tout à coup

pour ne laisser paraître que l'austérité des devoirs qu'elle nous impose. On voit encore la beauté de l'ordre qui les prescrit, mais on ne la sent plus; on reconnaît encore la justice de la loi éternelle, mais on ne goûte plus sa douceur; on est encore bien résolu de lui demeurer soumis, mais par des raisons abstraites qui se trouvent combattues par mille raisons sensibles, dégoûts, ennuis, répugnances, persécutions extérieures, désolations intérieures. On sent, pour ainsi dire, crouler au dedans et au dehors tous les appuis ordinaires de la vertu. Il faut quelquefois, disait un ancien philosophe [1], suivre l'honnête au travers de l'infamie; perdre la réputation d'homme de bien pour l'être effectivement; souffrir les prisons, les exils, tous les supplices des criminels pour conserver son innocence; en un mot, faire son devoir sans plaisir, souvent même sans joie et sans goût. J'oserais presque dire qu'il n'y a jamais eu de vertus solides qui n'aient passé quelquefois par ces états d'épreuve [2]. Platon y met son homme juste pour nous faire voir jusqu'où doit aller dans notre cœur l'amour de la justice éternelle [3]. Sénèque y met son sage pour lui donner un théâtre digne de sa constance. Tous nos auteurs y mettent les saints, comme dans une espèce de fournaise babylonique, pour achever de les purifier par le sacrifice total de leur amour-propre.

Dira-t-on que la vertu, ainsi abandonnée par la délectation du devoir, succombera nécessairement? J'en appelle encore à l'expérience des personnes vertueuses. Car si nous voyons des âmes faibles qui se laissent vaincre dans ces épreuves de la vertu, nous en voyons de fortes qui en triomphent; et s'il y a des lâches qui ne peuvent tenir ferme dans un poste attaqué, sans y être, pour ainsi dire, enchaînés par l'intérêt ou par la vaine gloire, nous savons qu'il y a de vrais braves qui s'y maintiennent par des motifs plus purs

[1] Sen., Ep. 66.
[2] Platon, *De Republ.*, l. II.
[3] Sen., *De constant. Sapient.*

et plus saints ; par la force de leur attention à la beauté de l'ordre qui les y appelle ; par la force de l'amour du devoir qui les y attache ; par la force d'une résolution déterminée à ne jamais dépendre, dans leur conduite, que de la raison, qui est immuable, et non pas d'un attrait de plaisir qui peut à toute heure nous manquer ; enfin, par la force de leur habitude au bien, qui les rend, sinon invincibles, du moins assez difficiles à vaincre, pour les soutenir quelques moments contre les attaques de l'inconstance ou de la faiblesse humaine.

Or, Messieurs, peut-on nous refuser, du moins quelques moments, quelques actes passagers de pure vertu, sans démentir toutes les histoires saintes et profanes, sans démentir même tant d'histoires vivantes que nous avons devant les yeux ? Nous n'ignorons pas, disait le prince des philosophes romains [1] en traitant le même sujet contre les épicuriens, que la plupart des hommes ne sont fidèles à la vertu qu'autant qu'ils y trouvent leur intérêt ou leur plaisir ; mais, malgré le désordre général, nous voyons encore parmi nous des gens de bien qui la suivent constamment, par la seule raison que cela convient, que cela est juste, que cela est honnête : *qui permulta ob eam unam causam faciunt, quia decet, quia rectum est, quia honestum est.* Motifs de raison pure aussi puissants sur les grandes âmes que le plaisir ou l'intérêt sur les âmes vulgaires.

C'en est assez sans doute, Messieurs, pour vous convaincre pleinement que la première preuve du système qui soumet tous nos amours à celui de la béatitude n'est qu'un pur paralogisme qui suppose manifestement ce qu'on avait à prouver : savoir, que la volonté n'est autre chose que le désir d'être heureux. Il n'en faudrait pas davantage pour détruire la seconde, si elle ne renfermait une équivoque assez difficile à démêler. Je la répète pour y répondre en

[1] Cic., *De Finibus*, l. II.

peu de mots par surabondance de droit, et aussi pour me donner lieu d'éclaircir la matière de plus en plus.

Il est certain, disent les partisans de l'amour intéressé, que nous n'aimons, ni ne pouvons aimer que les objets qui nous plaisent, et uniquement parce qu'ils nous plaisent; voilà le principe. Or, continuent ces messieurs, qu'est-ce que *plaire*, sinon faire plaisir? D'où ils concluent, sans autre façon, que nous n'aimons effectivement que les objets qui nous font plaisir, et uniquement parce qu'ils nous font plaisir.

J'ai vu des philosophes qui regardaient ce raisonnement comme une démonstration. Je le pardonnerais à des rhéteurs, à des poëtes ou à des grammairiens, qui ont le privilége de raisonner par jeux de mots, et de conclure de la ressemblance des sons à celle des idées. Mais dans l'exactitude philosophique, j'ose avancer que c'est un vrai sophisme qui suppose encore ce qui est en question ; c'est-à-dire que plaire et faire plaisir sont en toute occasion la même chose. Nous n'avons qu'à définir les termes pour découvrir en un moment toute la fausseté de la supposition.

A proprement parler, qu'est-ce que nous entendons par *plaire?* Nous disons qu'un objet nous plaît quand il attire notre approbation ou notre estime, notre affection ou notre préférence, notre admiration ou notre attachement par la vue de quelque mérite ou de quelque agrément que nous y apercevons. Il peut nous plaire par sa beauté; il peut nous plaire par sa bonté; il peut nous plaire par l'union de l'une et de l'autre. Voilà bien des significations dans un seul mot, où l'on n'en supposait qu'une seule.

Qu'est-ce que nous entendons par *faire plaisir?* C'est produire dans notre âme une modification délectable, touchante, satisfaisante. Mais si nous y prenons bien garde, notre expérience nous apprend que cette modification délectable peut ou précéder la vue claire et distincte des perfections de l'objet qui nous fait plaisir, ou accompagner cette

vue ou la suivre. Voilà bien des manières de nous faire plaisir que l'on ne distinguait pas. On avait ses raisons, mais nous en avons d'autres pour ne les pas confondre. La vérité ne craint pas la lumière. Entrons dans le détail.

Quand le plaisir précède la vue claire et distincte des perfections de l'objet qui nous frappe, je conviens qu'alors cet objet nous plaît, parce qu'il nous fait plaisir, ou en conséquence du plaisir dont il nous a prévenus. C'est la manière dont les objets sensibles nous sollicitent à les aimer ; ils commencent par se faire sentir avant que de se faire connaître. Comme il y aurait trop à perdre pour eux à subir l'examen de la raison, ils la préviennent, ils en offusquent la lumière par mille fantômes séduisants qui nous en cachent les défauts. Ils entrent ainsi dans le cœur à la faveur des ténèbres. Et de là vient sans doute le bandeau fatal que les poëtes ont donné à l'Amour ; c'est ce que nous accordons sans peine au système épicurien.

Quand il arrive que le plaisir ne précède pas, mais qu'il accompagne seulement la vue claire et distincte des perfections de l'objet qui nous attire, comme dans nos amitiés raisonnables, nous disons alors que notre ami nous plaît en même temps par deux considérations différentes, et parce que son amitié nous fait plaisir, et parce qu'il a des qualités ou des vertus qui nous y affectionnent par la justice que nous devons à son mérite personnel ; souvent même nous sentons bien que nous l'aimerions encore par cette seule raison. Ainsi, l'amour de la justice et l'amour de notre bonheur conspirent alors ensemble pour serrer les nœuds de notre amitié. Comment peut-on confondre deux motifs que la nature a si nettement distingués dans notre cœur?

Enfin, quand le plaisir ne fait que suivre la vue claire et distincte des perfections de l'objet, il est évident qu'alors cet objet nous a plu avant que de nous faire plaisir ; notre esprit en a d'abord examiné les qualités avantageuses ; notre cœur, éclairé par cet examen, les a jugées dignes de son amour.

Notre amour, en conséquence de ce jugement, s'est déterminé à suivre sa lumière, et, en la suivant, il est lui-même suivi d'un sentiment de joie, de satisfaction, de contentement : plaisir de réflexion qui est la récompense naturelle d'un amour de raison. C'est ainsi que les objets purement spirituels, Dieu, la vérité, l'ordre, la justice, la décence, la loi et le devoir ont coutume d'agir sur notre âme : tout au contraire des objets sensibles, ils commencent presque toujours par se faire connaître avant que de se faire sentir. Comme un amour aveugle est indigne d'eux, ils attendent ordinairement que nous les aimions par lumière avant que de payer notre amour par le plaisir d'avoir fait un choix raisonnable. Je veux dire qu'ils nous plaisent par le charme de leur mérite avant que de nous plaire par le sentiment du plaisir que nous en recevons. Ainsi la vérité plaît à un géomètre par l'éclat dont elle brille avant que de lui plaire par la satisfaction délicieuse qui en suit toujours la pleine démonstration. Ainsi la justice plaît à un bon magistrat par l'équité de ses règles avant que de lui plaire par la satisfaction de la rendre, malgré tous les obstacles qui s'y opposent. Ainsi le devoir plaît à un homme de bien par la beauté de l'ordre qui le prescrit avant que de lui plaire par la satisfaction qu'il y goûte après l'avoir suivi. Combien d'objets par conséquent qui, dans un sens très-propre, nous plaisent avant que de nous avoir fait plaisir !

Après cet éclaircissement, Messieurs, que devons-nous penser de la seconde preuve des partisans de l'amour intéressé? Je crains même que vous ne m'accusiez de l'avoir combattue trop sérieusement; car, dans le fond, qu'est-ce qu'une preuve qui ne peut en être une qu'en français, parce qu'il a plu à nos ancêtres de former le mot de *plaisir* du mot de *plaire?* Dans toutes les autres langues, où les termes qui expriment ces deux choses n'ont pas la même affinité, la différence de leurs idées se manifeste sans peine à une attention médiocre. Sénèque, en deux beaux endroits

de ses ouvrages, les distingue en latin parfaitement bien. Il dit dans le premier, en parlant du vice, que le plus grand des malheurs est, quand le désordre non-seulement nous fait plaisir, mais qu'il nous plaît[1] : *Consummata infelicitas est, ubi turpia non solum delectant, sed etiam placent.* Il dit dans le second, en parlant de la vertu, qu'en une infinité de rencontres, ce n'est pas parce qu'elle nous fait plaisir qu'elle nous plaît, mais que c'est parce qu'elle nous plaît qu'elle nous fait plaisir[2] : *Non quia delectat, placet; sed quia placet, delectat.* La distinction est peut-être un peu subtile. Il faut bien en convenir pour l'honneur des grands philosophes, qui ne l'ont point aperçue. Mais il me suffit d'avoir prouvé qu'elle est réelle, pour conclure encore une fois que le plaisir ou la délectation n'est pas le motif nécessaire de tous nos amours.

C'est, Messieurs, ce que je m'étais proposé d'établir; c'est ce que je crois avoir exécuté en faisant voir que nous portons tous dans le cœur, outre l'amour du bien délectable, un amour naturel du bien honnête; je veux dire un amour naturel du beau, très-distingué de l'amour du bon; que cet amour du beau, qui nous enlève au-dessus de nous-mêmes par la considération d'une loi éternelle, supérieure à nos esprits, est plus noble que l'amour du bon qui nous rabaisse toujours dans nous-mêmes, et souvent au-dessous par sa trop grande sensibilité aux biens du corps; que, dans l'ordre de la nature, l'amour du beau doit être notre amour dominant; d'où il s'ensuit enfin, que l'amour du bon lui doit être subordonné comme à son directeur essentiel.

Pour achever de rendre inébranlable cette vérité fondamentale de la doctrine des mœurs, il me resterait encore d'attaquer l'opinion contraire par les conséquences odieuses qui en suivent en foule; c'était la manière la plus efficace dont on combattait autrefois le système d'Épicure, qui, aux termes près, me paraît avoir été le même que celui de nos

[1] Sen., Ep. 39.
[2] *De vita beata*, c. 9.

modernes défenseurs de l'amour intéressé. Mais dans la juste appréhension d'épuiser en un jour toute votre patience, je réserve cette batterie pour un autre discours.

DEUXIÈME DISCOURS

SUR L'AMOUR DÉSINTÉRESSÉ.

MESSIEURS,

On a remarqué dans tous les temps que les vérités de mathématique sont plus faciles à persuader aux hommes que celles de morale, non pas précisément comme la plupart se l'imaginent, parce qu'elles sont plus évidentes de leur nature, mais par une raison qui ne fait pas trop d'honneur au genre humain. Que la ligne droite soit la plus courte longueur entre deux points; qu'en tombant sur une autre ligne droite, elle fasse avec elle au point de rencontre, ou deux angles droits, ou deux angles égaux à deux droits; que la mesure naturelle de ces deux angles soit la demi-circonférence d'un cercle décrit du point où ils se forment, nous n'avons aucun intérêt qui nous empêche d'en voir la démonstration, ni de la reconnaître; notre orgueil n'en est point humilié; notre inclination pour le plaisir n'en est point traversée; notre amour-propre n'en a rien à craindre. Ces sortes de vérités n'offrent à notre esprit qu'une lumière douce et tranquille, qui ne trouve dans notre cœur aucune répugnance à les admettre. Il n'en est pas de même des vérités de morale : qu'il y ait une loi éternelle qui nous impose des devoirs, un souverain maître qui les exige de nous avec empire, un ordre établi dans le monde auquel il faut nous assujettir; cela est aussi démontré que les éléments d'Euclide. Mais que l'on entreprenne de prouver aux hommes qu'ils en

doivent être aussi persuadés, combien de nuages s'élèvent aussitôt de leur cœur pour obscurcir cette loi, pour leur cacher ce maître, pour embrouiller cet ordre impérieux qui les incommode! Notre orgueil en est abattu; notre inclination pour le plaisir en est alarmée; notre amour-propre, naturellement libertin, se révolte contre des vérités qui sont en même temps des règles de conduite indispensables; et, pour nous les faire pleinement reconnaître, il ne suffit pas de nous les démontrer, il faut, en quelque sorte, forcer notre persuasion à les recevoir.

C'est ce qui m'oblige, Messieurs, à faire aujourd'hui un dernier effort pour défendre la cause de l'amour désintéressé; il faut, s'il est possible, forcer le cœur humain à le reconnaître pour son premier roi. Nous avons exposé, dans le discours précédent, les preuves directes qui lui en assurent le titre; elles me paraissent démonstratives pour tous les esprits capables d'une attention sérieuse et un peu suivie; mais comme nous n'avons pas toujours affaire à ces sortes d'esprits, qui sont assez rares, nous avons cru devoir, pour établir la vérité en toute manière, chercher des raisons qui fussent à la portée la plus commune. Les anciens philosophes, qui ont combattu l'amour intéressé d'Épicure, en ont trouvé de péremptoires dans les conséquences absurdes qui suivaient manifestement de son opinion. Nous allons employer les mêmes armes contre un sentiment qui, malgré tous les soins qu'on a pris dans notre siècle pour le déguiser, n'est toujours, dans le fond, que le système épicurien habillé à la moderne.

Il faut prouver que l'opinion qui soutient que l'amour de nous-mêmes, notre plaisir ou notre intérêt propre, est le motif nécessaire de tous nos autres amours, dégrade la vertu, l'amitié, les plus beaux sentiments du cœur, les plus dignes de l'homme, et les plus nécessaires au maintien des sociétés; en un mot, que le système de l'amour intéressé entraîne dans les mœurs des conséquences insoutenables.

Car, premièrement, si l'amour de nous-mêmes ou l'amour du plaisir est le motif unique de tous nos amours particuliers, que s'ensuit-il de là? et à quoi se réduira parmi nous le beau nom de vertu? N'est-il pas visible qu'elle ne consistera plus que dans la préférence raisonnée que nous donnerons à un plaisir sur un autre; au plaisir, par exemple, que nous causera un objet spirituel sur celui que nous présente un objet sensible? Il n'y aura donc que le plaisir que nous aimerons pour lui-même; tout le reste, sans lui, nous sera indifférent. Le vrai, le décent, l'ordre, ce qu'on appelle honnête ou beau dans les mœurs, n'aura point de privilége; et il faudra, pour se rendre aimable, qu'il nous donne du plaisir ou qu'il nous en promette; c'est-à-dire, comme parle un auteur moderne, que *le goût du bien,* ou du moins *son avant-goût sensible,* sera, par nécessité, le seul motif déterminant de nos amours les plus raisonnables. C'était précisément l'idée qu'Épicure avait de la vertu, et il avouait de bonne foi qu'elle ne lui paraissait qu'un nom vide de sens, si on la séparait de la volupté. Il ne faut pas, au reste, s'alarmer de ce terme; il ne signifie, dans le langage d'Épicure, que ce que nos auteurs entendent par plaisir ou par délectation. Cependant l'odieux de cette idée frappa dès lors, quoique dans un siècle encore païen, toutes les personnes qui avaient des mœurs. On en perça bientôt toutes les conséquences pratiques.

Le philosophe Cléanthe l'attaqua par un autre endroit. Il en fit voir le ridicule dans une peinture ingénieuse dont l'orateur romain [1] nous a conservé les principaux traits. Il y représentait la volupté avec ses plus beaux atours, assise nonchalamment comme une reine sur son trône, le diadème en tête, le sceptre à la main, et autour d'elle toutes les vertus rangées, pour la servir au premier ordre. La prudence était préposée au choix des plaisirs; la force faisait la garde pour

[1] *De Finib.*, l. II, n. 69.

empêcher la douleur de les venir troubler; la tempérance les assaisonnait par une modération délicieuse; la justice en réglait l'ordonnance, en assignant à chaque plaisir son temps et son lieu : elles semblaient toutes lui déclarer, autant qu'une déclaration se peut faire en peinture, qu'elles étaient ravies de n'avoir d'autre emploi au monde que de la servir. Je croirais pourtant, s'il était permis de contredire les peintres, que nos quatre vertus cardinales devaient plutôt paraître dans ce tableau un peu déconcertées de s'y voir réduites à n'être, pour ainsi dire, que les dames d'honneur de la volupté. Mais enfin, c'était le système d'Épicure; et si l'on veut raisonner conséquemment, c'est encore celui des philosophes qui mettent le plaisir ou l'intérêt à la tête de tous nos amours; car, de quelque manière qu'on s'exprime, il sera toujours vrai de dire que la vertu n'est point aimable par elle-même; c'est ce que j'appelle sa dégradation. Allons plus loin.

A quoi se réduit encore l'amitié dans ce beau système? car, s'il est vrai, il est évident que nous ne pouvons aimer personne qu'autant que nous y trouverons notre intérêt ou notre plaisir. C'est le principe du système; d'où il s'ensuit que nous compterons sans cesse avec nos amis, du moins au fond de notre cœur. Nous supputerons avec soin les émoluments, les plaisirs, les services que nous en pourrons tirer; nous aurons toujours la plume à la main pour calculer nos gains et nos pertes. C'est ainsi, disait autrefois Cicéron[1] à un illustre épicurien, que nous aimons nos champs, nos vignes, nos herbages, nos troupeaux, les bêtes qui nous servent ou qui nous divertissent. Mais si nous n'avons pas pour nos amis un amour d'une autre nature, que deviendront nos amitiés? Nos liaisons les plus solides, appréciées à leur juste valeur, ne seront plus qu'un petit trafic de sentiments ou un vil commerce d'intérêt. Sous le nom d'amis désintéressés,

[1] Cic., *De natur. Deor.*, l. I.

nous ne cacherons tous, quoi que nous en disions, que des âmes vénales et mercenaires, ou, si vous me permettez ce terme, des cœurs à vendre au plus offrant; ou, si cette expression vous paraît encore trop odieuse, des amis de table dont l'ardeur ne dure qu'autant que le festin. L'intérêt nous avoit unis, l'intérêt nous désunira; le plaisir nous avait assemblés, le plaisir nous dispersera chacun du côté où il en trouvera davantage. Les poëtes ont donné des ailes à l'Amour; il faudra désormais en donner aussi à l'Amitié, puisqu'elle n'aura, comme lui, d'autre lien qu'un plaisir volage ou un intérêt sujet à tous les caprices de la fortune. L'histoire aura beau nous vanter ces illustres couples d'amis dont elle nous a conservé les noms; un Jonathas, qui aima David jusqu'à la mort, quoique son rival dans l'empire; un Pylade, qui se dit Oreste pour sauver son ami par sa propre perte; un Damon, qui se constitue prisonnier pour le sien, au hasard de périr à sa place. Mais que l'histoire nous les vante autant qu'il lui plaira, nous en saurons bien rabattre pour la concilier avec notre philosophie. Elle croyait nous offrir, dans ces héros d'amitié, des exemples d'une constance à l'épreuve de tout intérêt. Non, c'étaient des exemples de folie, ou plutôt des chimères, qu'elle nous proposait pour modèles.

Il y a pis encore. Le système de l'amour intéressé détruit jusqu'à l'idée des plus beaux sentiments de l'âme, des inclinations du cœur les plus nécessaires au maintien des sociétés; car, si une fois nous l'admettons commme un principe indubitable dans la morale, que restera-t-il dans nos mœurs, de grand, de généreux, d'humain même, ou de véritablement sociable? Que deviendra la sincérité dans le commerce ordinaire de la vie, si l'on ne dit la vérité qu'autant qu'on y trouvera son compte? Que deviendra la bonne foi dans les affaires, si l'on ne garde sa parole qu'autant que son intérêt le voudra permettre? Je ne demande pas que deviendra la religion, si le plaisir en est la mesure? cela est trop sé-

rieux pour le dessein que je me propose. Je me borne à prouver la dégradation où le système de l'amour intéressé fait tomber par son principe les trois inclinations de l'âme les plus nécessaires dans la société pour cimenter notre union, la libéralité, la reconnaissance et l'amour du public. Vous allez voir, dans la morale, des métamorphoses aussi étranges que celles d'Ovide.

La seule idée des trois vertus que je viens de nommer nous découvre clairement qu'elles doivent être toutes gratuites; on les avait crues telles jusqu'à Épicure; c'était une erreur dont ce grand philosophe est venu délivrer le monde. La libéralité même, qui paraît si désintéressée dans son nom, ne l'est point dans son principe; elle a un intérêt comme toutes nos autres affections, un intérêt peut-être un peu plus fin, mais elle en a un; elle donne, mais par le seul motif de sa propre satisfaction; elle ouvre ses trésors, mais pour acheter des amis ou des courtisans; elle fait du bien, mais plutôt pour se faire plaisir à elle-même que pour en faire aux autres. Peut-on raisonnablement lui rien demander au delà? Il n'y a que le plaisir qui la puisse déterminer à répandre ses bienfaits. L'amour de l'honnêteté, la considération de l'humanité, le désir de réparer par ses largesses la distribution inégale des biens de la fortune, la loi de l'équité naturelle sont par eux-mêmes des motifs trop faibles pour obtenir ses faveurs. C'est toujours la maxime fondamentale du système. Or, de là, Messieurs, quelles conséquences par rapport à la société? Que par une révolution d'humeurs, qui n'est que trop ordinaire dans tous les hommes, le plaisir que nous trouvions à faire du bien vienne à cesser tout à coup; que l'objet le plus digne de nos dons par son mérite ou par ses besoins ait le malheur de nous déplaire, adieu notre libéralité; plus de bienfaits, plus de grâces, plus de secours à espérer d'elle; la source en est tarie avec le plaisir qui la faisait naître, et il faudra que, par un second caprice de l'humeur, le plaisir renaisse pour lui rendre son premier

cours. Il n'y a point d'avare qui ne puisse devenir libéral en cette manière. On en a même fait une espèce de proverbe : il n'y a, dit-on, qu'à le savoir prendre dans ses belles humeurs, il donnera aussi volontiers, il donnera d'aussi bonne grâce qu'un Titus, pendant qu'il aura plus de plaisir à donner qu'à retenir son argent. Alors ce n'est pas un fleuve qui coule, c'est un torrent qui déborde; mais aussi, à la manière des torrents, qui n'ont qu'une source passagère, sa libéralité, qui n'a point d'autre principe que le plaisir, se trouvera bientôt à sec. Ainsi, le système de l'amour intéressé peut bien faire des avares ou des prodigues, mais jamais ce qu'on appelle un homme libéral, qui doit avoir des principes stables, fermes et indépendants d'un motif aussi variable que le sentiment. Poursuivons.

La ruine de la libéralité entraîne celle de la reconnaissance. On proposa autrefois, dit-on, dans une république de porter une loi contre les ingrats. Sénèque nous assure même que les Macédoniens en avaient une qui donnait action contre eux à leurs bienfaiteurs. La loi serait peut-être assez nécessaire en France. Nous n'entendons que des plaintes contre les ingrats. Je suppose qu'elle y soit portée; qu'il y ait dans toutes les provinces un tribunal établi pour connaître du crime d'ingratitude; qu'il y ait une cause de bienfaits sur le bureau; les parties assignées pour être entendues. Voici un système qui doit bien modérer les prétentions du bienfaiteur, et qui fournit à l'accusé un bon moyen de défense. Vous m'avez fait du bien, je l'avoue; mais, après tout, et en bonne philosophie, vous n'avez rien fait pour moi dont vous n'ayez été vous-même le premier objet; c'est votre plaisir seul qui vous y a déterminé, comme le motif nécessaire de toutes nos actions; j'en appelle à votre propre cœur. Ce plaisir, dont je vous ai fourni la matière, vous a donc déjà payé par avance une partie de vos bienfaits. Il est donc juste que vous me fassiez d'abord une remise de cette partie d'obligations, dont vous avez reçu le paiement de vos propres

mains. Mais encore, pourquoi m'intenter sur l'autre un procès d'ingratitude? Vous m'en déchargez actuellement par une accusation qui me déshonore; et si, comme vous me l'avez tant de fois protesté, vous aviez plus de plaisir à me faire des grâces que je n'en avais à les recevoir, vous me devez même du reste. Que répondra un bienfaiteur épicurien à ce raisonnement, tiré du fond de son système? Dira-t-il, comme nous le pourrions faire dans le nôtre : Malheureux! ce plaisir même que je me faisais de vous obliger, n'est-ce pas un nouveau bienfait dont vous me devez tenir compte?... Oui, Monsieur; aussi l'ai-je fait en son temps. J'en ai porté au fond du cœur une reconnaissance très-sensible pendant que le plaisir m'en a donné; il ne m'en donne plus. Qu'avez-vous à me demander? J'ai toujours suivi, comme vous, la loi de la nature. Si vous m'avez fait du bien avec plaisir, je l'ai reçu avec plaisir; et si le plaisir que vous aviez à m'en faire est un bienfait, le plaisir que j'avais à le recevoir est aussi une reconnaissance. Me voilà donc encore de ce côté-là parfaitement quitte à votre égard. Enfin, la cause ainsi plaidée, quelle sera la sentence des juges? et s'ils sont, comme les plaideurs, dans le système de l'amour intéressé, ne doivent-ils pas, suivant leurs principes, mettre les parties hors de cour et de procès? Mais, quoi qu'il leur plaise d'en ordonner, on vient de voir que dans ce système la reconnaissance perdra toujours sa cause, ou du moins se verra réduite à n'être plus qu'une obligation de pure police.

Que dirons-nous de l'amour du public? Il n'y a point de vertu qui soit plus nécessaire dans un État à sa conservation, à son bonheur au dedans et à sa gloire au dehors. On en convient dans tous les systèmes. Il faut donc ou renoncer à vivre dans un État, ou que chacun des membres qui le composent, depuis le sceptre jusqu'à la houlette, soit dans la constante résolution de sacrifier tous ses intérêts à l'utilité publique. La loi de l'ordre y est expresse. Un membre se doit tout entier au service du corps. La partie ne se doit compter

pour rien quand il est question du tout. Un vrai citoyen doit même vouloir le bien de l'État, non-seulement pour le temps de sa vie lorsqu'il y participe, mais pour tous les siècles qui suivront sa mort, quand il ne pourra plus y avoir aucune part. C'est la maxime qui, pendant les six premiers siècles de la république romaine, forma dans Rome un peuple de héros plus redoutable par cette conspiration des cœurs au bien commun que par la politique de son sénat, ou par la valeur de ses soldats. L'amour du public était comme l'âme universelle de tout l'empire.

Il n'y a rien de si grand que cette vertu, quand on la considère ainsi dans son véritable principe, qui est la loi de l'ordre naturel; il n'y a rien de si mince ni de si bas, quand on la considère dans le système de l'amour intéressé. A quoi s'y termine-t-elle? Raisonnons conséquemment : supposé que l'amour de nous-mêmes soit le père de tous nos amours, quel sera d'abord le premier objet de l'amour du public? un simple particulier qui se regardera nécessairement comme le centre de tout. Quelle sera dans chaque particulier la mesure essentielle de son amour pour le public? son propre bonheur, ou, si vous l'aimez mieux, celui des autres pour le sien. Voilà pour le présent. Pour l'avenir, quel sera le terme? jusqu'où portera-t-il ses vues publiques? le temps de sa vie, et rien au delà; car, après la mort, qu'importe à l'amour-propre que l'État périsse ou qu'il se conserve? pendant ma vie son malheur entraînerait le mien, il faut donc empêcher sa ruine; après ma mort son bonheur n'est plus rien pour moi, il faut donc en laisser le soin à mes survivants, c'est leur affaire.

On ne peut disconvenir que toutes ces conséquences ne soient parfaitement bien tirées de la logique de l'amour intéressé; mais si de cette logique on se fait aussi une morale, comme il est fort naturel, où résidera désormais l'amour du public, tel que la raison, l'honneur, la conscience nous le demandent? où trouvera-t-on des âmes généreuses qui soient

prêtes à lui sacrifier leur repos, leurs biens, leurs personnes? où trouvera-t-on des Codrus ou des Léonidas qui se dévouent à la mort pour le salut des peuples? des Aristides qui, après une longue administration des affaires publiques, demeurent pauvres en laissant l'État dans l'opulence? des Régulus, qui donnent à leur patrie des conseils contre leurs propres têtes, plutôt que de souffrir qu'elle se déshonore en les sauvant? et puisque nous ne manquons pas d'exemples domestiques, si le système de l'amour intéressé vient parmi nous à gagner tous les cœurs, où trouvera-t-on dans nos armées des Catinats, qui s'exposent à toutes les disgrâces de la cour, plutôt que de lui taire des vérités importantes, qu'elle ne veut point savoir? où trouvera-t-on dans la robe des Molés qui, dans les fureurs d'une guerre civile, aient le courage de porter tour à tour leurs têtes et aux rois et aux peuples, pour les sauver tous deux en leur faisant entendre leurs véritables intérêts?

Non, Messieurs, dans le système de l'amour intéressé, il est évident que l'État ne trouvera jamais d'amateurs à ce prix-là. Je ne prétends point que de là il s'ensuive qu'il en manquera tout à fait; il en trouvera, et même en foule, mais d'un caractère bien différent : des amateurs du public, tous formés par les mains de l'amour-propre, et qui s'empresseront à le servir avec tout le zèle que peut inspirer le propre intérêt. On ambitionnera les grandes places pour s'attirer dans le monde une considération agréable et profitable; on briguera les offices publics pour le bénéfice qui en revient; on les achètera même, s'il le faut, comme des fonds de terre, pour les faire valoir; on s'engagera volontiers dans les affaires du roi pour mieux faire les siennes, sous un nom qui consacre tout; on se chargera de bon cœur des recettes publiques, pour bien payer le receveur; on mettra même l'honneur à profit; on regardera le commandement d'une armée, comme la direction d'une banque militaire; une province à gouverner, comme un pays de contribution; un emploi de justice, comme un emploi de finance. L'intérêt

donnera des ailes aux conditions les plus obscures, pour s'élever aux plus éclatantes. On passera même quelquefois, comme les anciens Romains, de la charrue au timon de l'État; mais on se gardera bien d'y retourner, comme eux, après son administration, pour vivre encore du labourage. L'amour-propre aura trop bien fait les fonctions de l'amour du public pour avoir jamais besoin d'une telle ressource.

Or, Messieurs, reprenons : je vous demande, je le demande à tout l'univers, que doit-on penser d'un système de philosophie où l'amour du public ne peut subsister que par l'amour-propre? où la vertu, l'amitié, où la libéralité, la reconnaissance, où la société des cœurs ne peut avoir d'autre principe réel que l'utilité que l'on en retire, ou que l'on s'en promet? C'est le sentiment que Torquatus, grand admirateur d'Épicure, soutient avec beaucoup d'esprit dans le second dialogue de Cicéron, sur le souverain bien de l'homme. Cicéron, après en avoir tiré les mêmes conséquences que nous venons d'en inférer, y découvre un dernier faible qui mérite encore notre attention. Voici son raisonnement.

Si vous êtes, lui dit-il, bien persuadé du système[1] d'Épicure sur le motif de nos amours, allez donc dans quelques-unes de nos assemblées publiques prêcher cette belle morale. Vous venez d'être élu préteur pour la prochaine année par les suffrages unanimes des trois ordres de l'État. Vous devez, selon la coutume, avant que d'entrer en charge, haranguer tous les corps de la république; leur exposer les règles que vous suivrez dans l'administration de la justice, leur déclarer solennellement les dispositions que vous y portez a l'exemple de vos ancêtres. Allez donc d'abord dire au peuple romain, que, dans l'exercice de la charge dont il vient de vous honorer, vous suivrez fidèlement les maximes de votre maître Épicure; que, dans votre vie privée, le plaisir a toujours été le seul motif de vos actions; que vous en userez de même

[1] Cic., *De Finibus*, l. II, n. 73.

dans votre vie publique; ou, si vous craignez de parler ainsi devant un peuple ignorant, qui en tirerait un mauvais augure contre l'équité de vos futurs arrêts, allez tenir ce langage à votre cour prétorienne; ou, si vous redoutez encore plus la gravité de vos assesseurs, qui, accoutumés à d'autres lois, n'entendraient rien à cette nouvelle jurisprudence, allez dire au sénat, où il y a toujours plus de lumière, que tous vos arrêts seront dictés par l'amour du plaisir; ou, parce que des arrêts motivés par l'amour du plaisir, pourraient bien choquer l'austère honneur des pères conscrits, dites-leur seulement que, dans toute votre magistrature, vous n'oublierez rien pour vous procurer tous les charmes d'une indolence raisonnée; ou, si l'accusation de mollesse vous fait peur, comme elle en doit faire à un Torquatus, dites-leur que votre utilité sera toujours la règle inviolable de vos jugements; ou, si l'accusation d'intérêt vous paraît encore plus à craindre pour un magistrat, dites-leur que, dans toutes vos décisions, vous ne chercherez que la gloire d'être applaudi par les personnes dont la faveur pourra vous conduire à l'honneur du consulat; ou, si vous craignez encore que les censeurs ne vous accusent de vouloir déjà briguer les suffrages par cette ambitieuse déclaration, dites-leur simplement que l'amour de vous-même sera toujours le motif et la mesure de votre amour pour la république. Non, je suis sûr, Torquatus, que ces sentimens épicuriens n'oseront jamais paraître dans aucune de vos harangues; vous nous y étalez tous les jours des maximes toutes contraires. A l'exemple des héros de votre nom, vous avez sans cesse à la bouche la loi et le devoir, la justice, l'équité, la bonne foi, la dignité de l'empire, la majesté du peuple romain, l'amour de la patrie, la gloire de mourir pour elle, tout ce que l'honneur le plus pur et le plus désintéressé peut dicter à une grande âme. Quand nous vous entendons parler d'une manière si digne de vos ancêtres, nous admirons votre vertu; mais, si vous êtes bon épicurien, vous devez rire au fond du cœur de notre simplicité. Où est

donc la bonne foi que vous venez de nous promettre? Vous nous parlez en Caton, et vous pensez en Catilina; et comme nous avons deux sortes d'habillements, l'un pour le barreau et l'autre pour la maison, vous avez aussi deux sortes de sentiments, ou plutôt deux sortes de langages, l'un pour le public et l'autre pour le particulier, l'un pour la salle d'audience et l'autre pour le cabinet. Cela est-il bien conforme à la droite raison? Comment pouvez-vous souffrir dans votre cœur des sentiments qui n'oseraient sortir de votre bouche dans un discours sérieux? La vérité peut-elle se trouver où la sincérité ne se trouve pas? Pour moi, je vous le déclare, conclut l'orateur philosophe, la bonne foi est ma règle : je ne tiens pour vrai dans la morale, que les sentiments honnêtes, nobles, généreux, qui ne craignent de se produire ni devant le peuple, ni devant le sénat, ni devant les censeurs; et j'aurais honte de penser dans mon cabinet, ce que j'aurais honte de dire à la face de tout l'univers.

C'est aussi, Messieurs, ma conclusion. Je ne puis recevoir un système qui entraîne dans la morale tant de conséquences odieuses, et dans la vie tant d'inconséquences ridicules.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES

DANS LES ŒUVRES PHILOSOPHIQUES DU PÈRE ANDRÉ.

INTRODUCTION..... Page j

PREMIER DISCOURS. Sur le beau en général, et en particulier sur le beau visible..... 1

DEUXIÈME DISCOURS. Sur le beau dans les mœurs..... 21

TROISIÈME DISCOURS. Sur le beau dans les pièces d'esprit..... 42

QUATRIÈME DISCOURS. Sur le beau musical..... 64

CINQUIÈME DISCOURS. Sur le *modus*..... 96

SIXIÈME DISCOURS. Sur le décorum..... 119

SEPTIÈME DISCOURS. Sur les grâces..... 141

HUITIÈME DISCOURS. Sur l'amour du beau, ou le pouvoir de l'amour du beau sur le cœur humain..... 163

DISCOURS. Sur l'âme..... 191

——— Sur l'union de l'âme et du corps..... 209

——— Sur la liberté..... 224

——— Sur la nature des idées..... 235

——— Sur les merveilles des idées..... 247

——— Sur les idées sensibles..... 260

——— Sur la nature et les merveilles du raisonnement..... 271

——— Sur les merveilles de la conscience..... 289

——— L'idée de Dieu, développée par la raison et par la foi.. 303

——— Sur la nature de l'entendement divin..... 324

——— Sur la nature de la volonté de Dieu..... 344

PREMIER DISCOURS. Sur l'amour désintéressé..... 360

DEUXIÈME DISCOURS. Sur l'amour désintéressé..... 380

FIN DE LA TABLE.

Rue de Seine Saint-Germain, 29.

BIBLIOTHÈQUE-CHARPENTIER,

OU

COLLECTION DES MEILLEURS OUVRAGES

FRANÇAIS ET ÉTRANGERS, ANCIENS ET MODERNES,

Publiés dans le format anglais.

Nota. Toutes ces éditions sont nouvelles et bien supérieures aux précédentes, sous tous les rapports. Les ouvrages français dont les auteurs existent ont été revus, corrigés ou augmentés par ceux-ci; les autres ont été collationnés sur les meilleurs textes et, en grande partie, accompagnés de notes et préfaces par ceux de nos écrivains dont l'esprit et le jugement ont le plus d'autorité. Les traductions d'ouvrages étrangers, confiées aussi aux personnes les plus capables, sont excellentes. Enfin, comme exécution typographique, ces éditions ont aussi réuni tous les suffrages, en France comme à l'étranger; et leur succès est tel qu'elles servent de type à presque toutes les publications littéraires qui se font aujourd'hui.

Œuvres de Victor Hugo.

Notre-Dame de Paris, 2 vol. 3 50. — Le Dernier Jour d'un Condamné et Bug-Jargal, 1 vol. 3 50. — Han d'Islande, 1 vol. 3 50. — Odes et ballades, 1 vol. 3 50. — Les Orientales, 1 vol. 3 50. — Les Feuilles d'Automne et les Chants du Crépuscule, 1 vol. 3 50. — Les Voix intérieures et les Rayons et les Ombres, 1 vol. 3 50. — Théâtre, 2 séries à 3 50. — Cromwell, 1 vol. 3 50. — Littérature et Philosophie mêlées, 1 vol. 3 50.

Œuvres de Balzac.

Physiologie du Mariage, 1 vol. 3 50. — Scènes de la Vie privée, 2 séries, à 3 50. — Scènes de la Vie de province, 2 séries, à 3 50. — Scènes de la Vie parisienne, 2 séries, à 3 50. — Le Médecin de campagne, 1 vol. 3 50. — Le Père Goriot, 1 vol. 3 50. — Le Lis dans la Vallée, 1 vol 3 50. — La Peau de Chagrin, 1 vol. 3 50. — La Recherche de l'Absolu, 1 vol. 3 50. — Eugénie Grandet, 1 vol. 3 50. — César Birotteau, 1 vol. 3 50. — Histoire des Treize, 1 vol. 3 50. — Louis Lambert, suivi de Séraphita, 1 vol. 3 50.

Littérature. — Histoire. — Ouvrages divers.

De l'Allemagne, par Mme de Staël, 1 vol. 3 50. — De la Littérature, préc. de l'Influence des Passions, par *la même*, 1 vol. 3 50. — Œuvres du comte Xavier de Maistre, 1 vol. 3 50. — Stello, par Alfred de Vigny, 1 vol. 3 50. — Servitude et Grandeur militaires, par *le même*, 1 vol. 3 50. — Souvenirs et Portraits de la Révolution, par Ch. Nodier, 1 vol. 3 50. — De l'Éducation des Mères de famille, par Aimé Martin, 1 vol. 3 50. — Lettres à Sophie, par *le même*, nouv. édit. très-augmentée, 1 vol. 3 50. — Du Pape, par Joseph de Maistre, 1 vol 3 50. — Essais sur l'Histoire de France, par Guizot, 1 vol. 3 50. — Satyre Ménippée, avec notes, par Ch. Labitte, 1 vol. 3 50. — Physiologie du Goût, par Brillat-Savarin, suivie de la Gastronomie, 3 50. — Tableau de la Littérature, par de Barante, 1 vol. 3 50. — Education des Femmes, par Mme de Rémusat, 1 vol. 3 50. — Histoire de la Restauration, par Capefigue, 4 vol. à 3 50. — Histoire de Philippe-Auguste, par *le même*, 2 vol. 3 50. — Souvenirs de Voyages, par X. Marmier, 1 vol. 3 50. — Histoire des Français, par Th. Lavallée, 4 vol. 3 50. — Légendes françaises, par Ch. Nodier et Leroux de Lincy, 1 vol. 3 50. — Les Cent Nouvelles nouvelles, par le roi Louis XI, etc., 1 vol. 3 50. — Dictionnaire de Conversation, à l'usage des Dames et des Demoiselles, 10 vol. ornés de 1,200 vign. et 24 cartes géogr., chaque vol. 3 50.

Romans. — Théâtre.

Cinq-Mars, par Alfred de Vigny, 1 vol. 3 50. — Volupté, par Sainte-Beuve, 1 vol. 3 50. — Corinne, par Mme de Staël, 1 vol. 3 50. — Delphine, par *la même*, 1 vol. 3 50. — L'Enfant du Siècle, par Alfred de Musset, 1 vol. 3 50. — Nouvelles, par *le même*, 1 vol. 3 50. — Colomba, suivi de la Mosaïque, par P. Mérimée, 1 vol. 3 50. — Chronique du temps de Charles IX, etc., par *le même*, 1 vol. 3 50. — Romans, de Ch. Nodier, 1 vol. 3 50. — Nouvelles, *du même*, 1 vol. 3 50. — Contes, *du même*, 1 vol. 3 50. — Adolphe, etc., etc., par Ben-

jamin Constant, 1 vol. 3 50. — Romans de la comtesse de Souza, 1 vol. 3 50 — Obermann, par de Senancour, avec préface de Georges Sand, 1 vol. 3 50. — Manon Lescaut, par l'abbé Prévost, 1 vol. 3 50. — Valérie, par Mme de Krudner, 1 vol. 3 50. — Nouvelles Genevoises, par Töpffer, 1 vol. 3 50. — Casimir Delavigne. Théâtre complet, 3 vol. 3 50 — Comédies et Proverbes d'Alfred de Musset, 1 vol. 3 50. — Théâtre de Clara Gazul, suivi de la Jacquérie, par P. Mérimée, 1 vol. 3 50. — Théâtre complet d'Alfred de Vigny, 1 vol. 3 50.

Poëtes.

André Chénier, Poésies complètes, 1 vol 3 50 — Alfred de Musset, *idem*, 1 vol. 3 50. — Alfred de Vigny, *id.*, 1 vol. 3 50. — Sainte-Beuve, *id.*, 1 vol. 3 50. — Mme Desbordes-Valmore, *id*, 1 vol. 3 50. — Mme Émile de Girardin, *id.*, 1 vol. 3 50. — Millevoye, *id*, 1 vol. 3 50. — Antoine de Latour, *id*, 1 vol. 3 50 — Henri Blaze, *id.*, 1 vol. 3 50. — Casimir Delavigne. Messéniennes et Poésies diverses, 1 vol. 3 50.

Philosophes.

Descartes, nouvelle édition, par Jules Simon, 1 vol. 3 50. — Malebranche, nouvelle édition, par Jules Simon, 2 séries, 3 50. — Leibnitz, nouvelle édition, par A. Jacques, 2 séries, 3 50. — Bacon, nouvelle édition, par Francis Riaux, 2 séries, 3 50. — Spinosa, trad. de M. Saisset, 2 séries, 3 50.

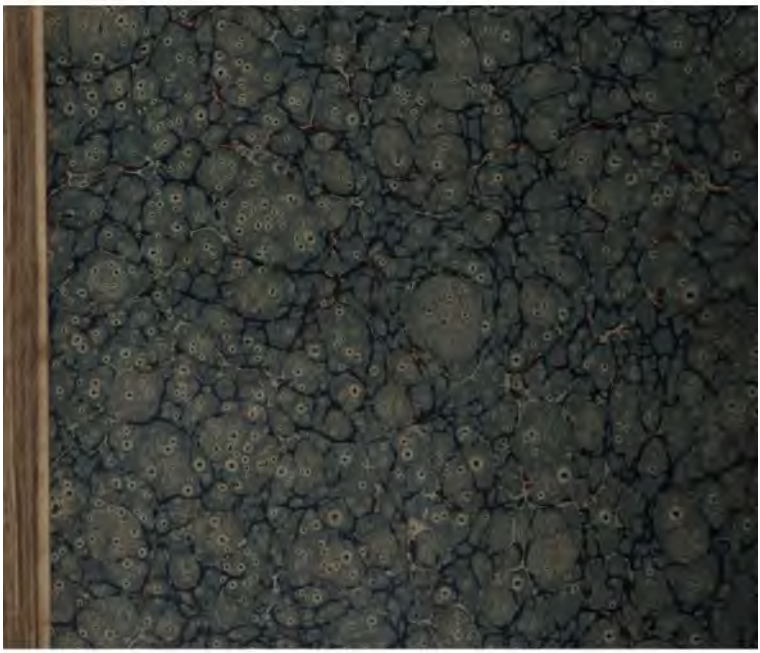
Classiques étrangers traduits en français.

Dante. Divine Comédie, trad. A. Brizeux; la Vie Nouvelle, trad. Delécluze, 1 vol. 3 50. — Lord Byron, trad. Benj. Laroche, 4 séries, 3 50. — Œuvres de Silvio Pellico, trad A. de Latour, 1 vol. 3 50. — Le Koran, trad. nouv. par Kasimirsky., 1 vol. 3 50. — Mémoires d'Alfieri, trad. Ant. de Latour, 3 50. — La Messiade de Klopstock, trad A. de Carlowitz, 1 vol. 3 50. — Le Vicaire de Wakefield, trad. Mme Belloc, 1 vol. 3 50. — Histoire générale des Voyages, 3 séries, 3 50. — Milton. Le Paradis Perdu, trad. Pongerville. — Voyage sentimental de Sterne, trad. Léon de Wailly, 1 vol. 350. — Schiller. Théâtre, tr. X. Marmier, 2 séries, à 3 50. — *Idem*. Guerre de Trente ans, trad. A. de Carlowitz, 1 vol. 3 50. — Le Tasse. La Jérusalem délivrée, trad. A. Desplaces, 1 vol 3 50. — Fielding Tom Jones, trad. Léon de Wailly, 2 vol. 3 50. — Confucius, les quatre livres Sacrés des Chinois, tr. Pauthier, 1 vol. 3 50. — Confessions de saint Augustin, tr. S.-Victor, 1 vol. 3 50. — Les Lusiades de Camoëns, trad. nouv., 1 vol. 3 50. — Manzoni. Les Fiancés, trad. Rey-Dussueil, 1 vol. 3 50. — *Idem*. Théâtre et Poésies, trad. de A. Latour, 1 vol. 3 50. — Machiavel. Histoire de Florence, trad. J. V. Periès, 1 vol. 3 50. — Poésies et Chants du Nord, trad par X. Marmier, 1 vol. 3 50. — Sterne. Tristram Shandy, tr. par Léon de Wailly, 1 vol. 3 50. — Simple Histoire, trad. par Léon de Wailly, 1 vol. 3 50. — Gœthe. Le Faust complet, trad. Henri Blaze, 1 vol. 3 50. — *Idem*. Werther, suivi de Hermann, trad. Leroux, 1 vol. 3 50. — *Idem*. Théâtre, trad. X. Marmier, 1 vol 3 50. — Arioste. Roland furieux, trad nouv., 2 vol. 3 50 — Poésies de Pétrarque, trad. nouv., 1 vol. 3 50.

Classiques français.

Théâtre de J. Racine, 1 vol. 3 50. — Caractères de La Bruyère, 1 vol. 3 50. — Pensées de Pascal, 1 vol. 3 50. — Fables de La Fontaine, 1 vol. 3 50. — Siècle de Louis XIV, par Voltaire, 1 vol. 3 50. — Discours sur l'Histoire universelle, de Bossuet, 1 vol. 3 50. — Confessions de J.-J. Rousseau, 1 vol. 3 50. — Gil Blas, 1 vol. 3 50. — Œuvres de Rabelais, 1 vol. 3 50. — Malherbe, édition annotée par André Chénier, 1 vol. 3 50.

Classiques grecs traduits en français.

Comédies d'Aristophane, trad. Artaud, 1 vol. 3 50. — Théâtre de Sophocle, tr. Artaud, 1 vol. 3 50. — Théâtre d'Eschyle, trad. par Alex. Pierron, 1 vol 3 50. — République de Platon, trad. nouv., 1 vol. 3 50. — Les Lois, *du même*, 1 vol. 3 50. — Dialogues, *du même*, 1 vol 3 50. — Œuvres complètes de Xénophon, 2 vol. 3 50. — Tragédies d'Euripide, trad. Artaud, 2 séries, à 3 50. — Orateurs et Sophistes grecs, 1 vol 3 50. — Romans grecs, trad. nouv., 1 vol 3 50. — Histoire d'Herodote, 2 vol. 3 50. — Moralistes anciens (Socrate, Épictète, etc.), 1 vol. 3 50. — Histoire de Thucydide, 1 vol. 3 50. — Diogène-Laërce, Vies des Philosophes, 1 vol. 3 50. — Lucien, Dialogues, Satires philosophiques, etc, 1 vol. 3 50. — Petits Poëmes (Hésiode, etc.), 1 vol 3 50. — L'Iliade d'Homère, trad. nouv., 1 vol. 3 50. — L'Odyssée d'Homère, trad. nouv. 1 vol. 3 50. — Lyriques (Orphée, Anacréon), 1 vol. 3 50.

IMPRIMERIE DE CRAPELET, 9, RUE DE VAUGIRARD.